

Université de Montréal

« Vivre à propos ». La morale sceptique des *Essais*

par  
Eric Bellemare

Département de Philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en Philosophie  
option recherche

Août, 2009

© Eric Bellemare, 2009

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
« Vivre à propos ». La morale sceptique des *Essais*

présenté par  
Eric Bellemare

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Louis-André Dorion  
président rapporteur

Christian Nadeau  
directeur de recherche

Daniel Dumouchel  
membre du jury

## RÉSUMÉ

Nous nous proposons, dans le cadre de cette étude, de démontrer que les *Essais* de Montaigne contiennent bel et bien, en dépit d'une forme éclatée et d'un propos non systématique, ce qu'il convient d'appeler une morale. Non seulement cette morale ne s'oppose-t-elle pas au scepticisme des *Essais*, mais elle lui est même d'une certaine façon coextensive : la morale de Montaigne est une morale de l'essai, lequel constitue l'expression la plus achevée de son scepticisme. Ce dernier, pour être bien compris, doit préalablement être mis en parallèle avec la « voie » (ἀγωγή) que propose Sextus Empiricus dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*, dont l'influence sur Montaigne pourrait être bien plus importante que ne le laissent croire plusieurs travaux récents.

## MOTS CLÉS

Montaigne, *Essais*, Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, essai, scepticisme, néopyrrhonisme, philosophie morale, éthique, relativisme, jugement.

### ABSTRACT

We will argue, in the following study, that Montaigne's *Essays*, despite their fragmented writing and unsystematic form, indeed contain what deserves to be called an ethics. This ethics, far from contradicting his scepticism, identifies with it in a certain way: Montaigne's ethics is an ethics of the essay, which is the definitive expression of his scepticism. The latter, to be correctly understood, needs to be compared with Sextus Empiricus' « way » (ἀγωγή), whose influence on Montaigne may be more important than it has been argued in recent years.

### KEYWORDS

Montaigne, *Essays*, Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, essay, Neo-pyrrhonism, scepticism, moral philosophy, ethics, relativism, judgement.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	iii
ABSTRACT.....	iv
TABLE DES MATIÈRES.....	v
LISTE DES ABBRÉVIATIONS .....	vii
INTRODUCTION .....	1
I. LE FONDEMENT MORAL DU SCEPTICISME .....	9
1. Le scepticisme dans l'antiquité .....	9
2. Montaigne et le scepticisme antique .....	14
3. Les trois grandes « thèses » du scepticisme grec .....	16
4. La thèse épistémologique : le scepticisme est un phénoménisme.....	18
5. La thèse méthodologique : le scepticisme est un relativisme .....	21
6. La thèse éthique : le scepticisme est un eudémonisme .....	27
7. Le scepticisme comme morale .....	30
II. LE CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE DES <i>ESSAIS</i> ET SES IMPLICATIONS ÉTHIQUES.....	39
1. Les discours sur la connaissance dans les <i>Essais</i> .....	40
2. Le procès du rationalisme .....	42
3. L'empirisme et ses limites .....	47
4. Premières implications éthiques : désir de connaissance et bonheur.....	53
5. Dogmatisme et scepticisme.....	59
6. Le sensible.....	62
7. L'opinion et la vérité.....	66
8. La récitation : la possibilité du déploiement d'une parole sceptique.....	71
9. Nouvelles implications éthiques : condition humaine et aliénation dogmatique.....	78

III. LA MORALE SCEPTIQUE DES <i>ESSAIS</i> .....	84
1. L'essai : remarques préliminaires sur la démarche de Montaigne .....	84
2. La conférence : le prototype de la méthode sceptique de l'essai .....	90
3. La libération du jugement .....	100
4. La morale sceptique de l'essai .....	105
CONCLUSION.....	113
BIBLIOGRAPHIE.....	118

## LISTE DES ABBRÉVIATIONS

- H.P.* Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* [éd. et trad. par P. Pellegrin], Paris, Seuil, 1997.
- E.* Montaigne, *Les Essais* [éd. de P. Villey, revue par V. L. Saulnier], Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2004.
- BSAM* *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, Paris, Société internationale des amis de Montaigne, 1952-2006.
- DM* Desan, P. (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne* [nouvelle édition revue et corrigée], Paris, Champion, 2007, 1260 p.

Veillez prendre note que, pour citer l'œuvre de Sextus Empiricus, nous indiquons toujours le livre en premier, par un chiffre romain, puis la section et enfin la page de la traduction utilisée.

Pour citer les *Essais* de Montaigne, nous indiquons toujours le livre en premier, par un chiffre romain, suivi du chapitre et enfin de la page de l'édition utilisée.

*À Véro, mon amour*



*Remerciements*

Je souhaite remercier Christian Nadeau pour sa direction enthousiaste, ses conseils, ses encouragements, mais surtout pour l'occasion qu'il m'a offerte de passer une belle année en compagnie de Montaigne. J'aimerais également saluer Louis-André Dorion, qui m'a inspiré un goût durable pour les Grecs, leur philosophie bien sûr, mais aussi leur littérature et leur langue. Je m'en voudrais de ne pas inclure une pensée pour Jocelyne Doyon, dont le chaleureux encadrement a rythmé mes premières années au département de philosophie de l'Université de Montréal.

Je tiens finalement à manifester ma gratitude et ma tendresse à Véro, qui m'a soutenu tout au long de cet exercice. Jamais je n'oublierai ta présence de tous les instants et tes commentaires précieux.

« Esope, ce grand homme, vit son maistre qui pissoit en se promenant : Quoy donq, fit-il, nous faudra-il chier en courant ? Mesnageons le temps ; encore nous en reste-il beaucoup d'oisif et mal employé. Nostre esprit n'a volontiers pas assez d'autres heures à faire ses besongnes, sans se desassocier du corps en ce peu d'espace qu'il luy faut pour sa nécessité » (*E.*, III, 13, 1115)

## INTRODUCTION

Montaigne est un moraliste, la chose est généralement entendue et peu débattue. Il est en effet difficile de contester que son intérêt, dans ses écrits, se porte surtout sur les mœurs et les coutumes des peuples, sur les actions des hommes et, plus généralement, sur « l'humaine condition ». Mais ses *Essais* contiennent-ils pour autant une morale ? De plus, s'il est juste de dire de Montaigne qu'il est, en tant que philosophe, essentiellement sceptique, n'est-il pas contradictoire d'affirmer qu'il développe une véritable morale, construction rationnelle et dogmatique s'il en est une ?

La première question revient à se demander si l'on peut trouver, dans un ouvrage à la forme éclatée et au propos résolument non systématique, les éléments d'un discours normatif ou prescriptif. Certains pourraient prétendre, passages à l'appui, y trouver les linéaments d'une sagesse à l'ancienne, d'un certain art de vivre qui, s'il n'a pas la portée systématique des doctrines hellénistiques ou des philosophies modernes, n'en possède pas moins les mêmes caractéristiques de base. Une lecture thématique, en se concentrant sur certains thèmes moraux essentiels et en laissant de côté les développements accessoires, permettrait en effet d'établir les définitions montaniennes du bonheur, de la vertu, de la justice, du devoir envers soi-même et autrui, de dégager les avis de Montaigne concernant différents aspects de la vie éthique – par exemple la mort (I, 20), l'amitié (I, 28), la liberté de religion (II, 19), la politique (III, 1) et l'éducation (I, 26) – et de mettre en lumière l'élaboration de ses théories de l'action et du jugement moral. D'autres, armés de passages tout aussi convaincants, pourraient s'opposer vigoureusement à une telle conception, argumentant que Montaigne est peut-être un moraliste, mais certainement pas un moralisateur. Écrivain de génie, il n'hésite pas à mettre en forme et à « essayer » ses opinions sur divers sujets éthiques, mais il répugne tout à fait à donner des leçons. Les *Essais* proposent les vues personnelles de leur auteur, leur projet est essentiellement privé. Imposer ses idées au lecteur ne fait pas partie du programme de Montaigne. Conséquemment, lire les *Essais* comme un ouvrage de morale est un usage illégitime de son livre, qui aurait d'ailleurs fort étonné son auteur.

Même si l'on accepte l'idée selon laquelle les *Essais* proposent effectivement une morale, n'aurait-on pas raison d'avancer qu'un semblable projet est contradictoire avec le prétendu scepticisme de son auteur ? Encore une fois, plusieurs réponses, s'appuyant toutes sur des arguments probants, sont possibles. L'on pourrait d'abord affirmer que Montaigne,

malgré une certaine communauté de vocabulaire avec les principaux représentants du scepticisme antique, n'est pas véritablement sceptique, ou ne l'a été qu'un temps<sup>1</sup>. Le fait qu'il développe dans son œuvre une morale en est un exemple frappant. La position opposée voudrait que Montaigne soit un sceptique radical, opposé par principe à toute recherche de vérité – la vérité n'existe pas – et à tout discours positif, reposant en définitive sur l'acceptation d'axiomes arbitraires ou de règles logiques illégitimes. Une telle conception exclut d'emblée que Montaigne puisse élaborer un discours moral en bonne et due forme, puisque toute tentative en ce sens nécessite un minimum de propositions et de principes fondamentaux, acceptés comme vrais, ou à tout le moins traités comme s'ils l'étaient. Une réponse plus modérée pourrait défendre l'idée suivant laquelle il faut séparer les positions épistémologiques de Montaigne de ses positions morales, sa philosophie ne prétendant de toute façon pas à la systémativité. Son scepticisme ne s'exercerait alors que sur les problèmes de la théorie de la connaissance et se contenterait de combattre le dogmatisme des théologiens scolastiques, des savants et des rationalistes. Il n'atteindrait toutefois pas certains objets, notamment les questions éthiques, comme peuvent en témoigner ses nombreuses prises de positions concernant la religion – on peut penser à sa réprobation des « nouvelles de Luther » (II, 12) – ou encore des événements contemporains – voir, par exemple, sa vigoureuse condamnation des exactions commises par les colonisateurs européens au Nouveau Monde (I, 31).

De cette très rapide discussion, nous souhaitons tirer deux conclusions. Premièrement, une réflexion sur le statut des *Essais* comme œuvre philosophique s'impose. Comment convient-il de lire ce texte déroutant ? Tenter d'ordonner et de systématiser minimalement un propos éclaté et foisonnant comme l'est celui de Montaigne est-il un procédé légitime ? Peut-on extraire des propositions du texte des *Essais* et leur conférer une portée générale, excédant le cadre restreint de leur énonciation, de leur insertion dans un chapitre donné et dans une argumentation précise ? Deuxièmement, une clarification de ce qu'est le scepticisme de Montaigne est de mise. À quoi réfère-t-on, en effet, quand on parle de son scepticisme ? Veut-on dire qu'il rejette toute possibilité d'une connaissance de la réalité ? Qu'il s'oppose à tout usage de la raison ? Qu'il renonce à toute affirmation, s'enfermant dans un discours exclusivement critique et négatif ?

---

<sup>1</sup> Il s'agit bien sûr de la célèbre thèse de la « crise sceptique », défendue par Pierre Villey dans sa théorie concernant l'évolution des *Essais*, sur laquelle nous reviendrons.

Ces quelques questions permettent d'esquisser les éléments d'une véritable problématique : 1 / Dégager une morale des *Essais* exige que nous réfléchissions au préalable aux problèmes liés à la lecture des *Essais* comme livre de philosophie. 2 / La morale s'inscrivant nécessairement dans un discours philosophique plus général, il faut chercher quel rapport celle de Montaigne, à supposer qu'elle existe, entretient avec ce que l'on considère généralement comme son scepticisme. 3 / Pour parvenir à une telle élucidation, le scepticisme de Montaigne doit d'abord être défini ; il devra en particulier être situé vis-à-vis les traditions sceptiques de l'antiquité, auxquelles Montaigne a été exposé par ses lectures ; puisque l'objectif est de mettre en lumière la morale des *Essais*, il faudra surtout être attentif à la place qu'a cette dimension dans le scepticisme antique ; en raison de leur influence sur Montaigne et de leur grande proximité de pensée, une lecture des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus nous semble s'imposer comme la meilleure manière de réaliser pareille tâche. 4 / Une fois le scepticisme défini et son rapport à la morale précisé, une tentative de réponse pourra être apportée à notre question principale : existe-il une telle chose qu'une morale des *Essais* ?

Nous souhaitons, avant d'amorcer notre étude, aborder rapidement deux éléments capitaux concernant le statut des *Essais* comme livre de philosophie. La première a trait à la possibilité même d'assigner à Montaigne des positions philosophiques déterminées et invariables. Deux arguments majeurs ont été invoqués au cours du XX<sup>e</sup> siècle visant à souligner l'imprudence de toute lecture trop linéaire des *Essais*. Le premier a été apporté par Pierre Villey, dont l'étude fondamentale sur le développement de la pensée de Montaigne<sup>2</sup> a provoqué une véritable onde de choc dans les études montaignistes. Sa thèse, bien connue, affirme que les idées de Montaigne auraient considérablement évolué selon un schéma identifiable au cours des longues années de rédaction des *Essais*. Alors qu'au tout début, il aurait été surtout inspiré par le stoïcisme, il se serait progressivement rapproché du scepticisme et du pyrrhonisme, pour finalement adhérer à une forme d'épicurisme et de socratisme. Cette évolution suivrait en outre de très près celle des lectures de Montaigne, dont nous pouvons nous faire une certaine idée à partir des passages qu'il cite ou auxquels il se réfère à différentes dates. Comme la pensée de Montaigne varie de manière significative d'époque en époque, il faut nous garder d'isoler un extrait appartenant à une

---

<sup>2</sup> P. Villey (1908).

étape de cette évolution et le considérer comme représentatif d'une philosophie caractérisée par une perpétuelle mutation.

Le deuxième argument a été formulé par Jean-Yves Pouilloux, dont l'ouvrage sur l'interprétation des *Essais*<sup>3</sup> a également eu un impact majeur dans les cercles montaignistes. La thèse de Pouilloux conteste la légitimité des lectures synthétiques et thématiques des *Essais*, auxquelles s'adonnaient le plus souvent leurs lecteurs, depuis leur publication initiale jusqu'au début des années 1970<sup>4</sup>. De tels exercices, dont l'aboutissement habituel était un florilège de maximes ou un recueil de conseils moraux, procédaient d'un même présupposé : il est possible de prendre Montaigne au mot, et de voir dans chacune de ses déclarations l'expression particulière d'une pensée homogène. Or, l'écriture des *Essais* est bariolée et comporte plusieurs « registres » ; Montaigne n'a pas seulement échelonné la publication de son livre sur plusieurs années, qui ont vu certaines de ses idées se modifier substantiellement, mais il est aussi constamment revenu sur ce qu'il avait déjà écrit, en ajoutant ses fameux « allongails » (III, 9, 963) au texte primitif. Ces additions viennent briser la linéarité du propos, contredisent souvent des affirmations antérieures et complexifient la pensée qui s'y déploie. Il est donc essentiel, selon Pouilloux, de toujours considérer minutieusement le contexte dans lequel s'inscrit chaque passage et d'être attentif aux résonances multiples qu'on y rencontre afin d'éviter de figer un processus de réflexion essentiellement dynamique.

Nous croyons qu'il faut prendre au sérieux les mises en garde de Villey et de Pouilloux et éviter de tomber dans le piège d'une lecture naïvement linéaire ou thématique, en sortant par exemple impunément des citations de leur contexte, en construisant un florilège d'opinions de Montaigne sur certains sujets arbitrairement sélectionnées ou en considérant comme représentatifs des passages faisant partie d'une argumentation complexe et contradictoire. La thèse d'une évolution des *Essais*, bien que remise en cause depuis longtemps dans sa formulation stricte, doit aussi nous mettre en garde contre la tentation de les lire de manière rigide, comme s'ils étaient un bloc monolithique. Nous pensons qu'il est toutefois légitime de s'intéresser aux grandes idées et aux thèmes généraux présents dans les *Essais*, en particulier lorsque que l'objectif est de rendre compte de l'œuvre dans son ensemble, comme nous nous proposons de le faire. Nous tenterons néanmoins de toujours

---

<sup>3</sup> J.-Y. Pouilloux (1970).

<sup>4</sup> À l'exception notable d'Hugo Friedrich, dont la monographie sur Montaigne, publiée en 1949 – H. Friedrich (1968) – prenait la mesure de la complexité de toute lecture philosophique des *Essais*.

respecter le principe suivant : pour être considérés comme plus ou moins définitifs et représentatifs de la pensée de Montaigne, les éléments de sa philosophie dont nous traiterons dans notre travail ne seront que ceux qui s'affirment avec constance dans plusieurs *Essais* et dans toutes les « couches » d'écriture.

Le second élément concerne l'interprétation du scepticisme des *Essais*. Deux grandes positions à ce sujet se rencontrent dans la littérature sur Montaigne. La première nie que Montaigne soit un véritable sceptique, ou qu'il le soit demeuré jusqu'au bout, alors que l'autre considère son scepticisme comme un trait important de sa philosophie, sans forcément en faire l'aspect prédominant. Parmi les représentants de la première position, nous pouvons évidemment nommer Pierre Villey, pour qui Montaigne aurait connu une « crise sceptique » après la lecture des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus – l'« Apologie de Raimond Sebond » en serait le principal résultat –, mais qui aurait par la suite repris confiance en sa raison et son pouvoir connaissance pour se rapprocher de l'épicurisme et du socratismes. Nous pouvons également citer l'étude de Marc Foglia<sup>5</sup>, qui considère que Montaigne, en raison de l'importance qu'il accorde à la formation et l'exercice positif du jugement, ne pourrait être un philosophe sceptique.

L'autre position, majoritaire aujourd'hui, regroupe une grande variété de points de vue et d'accents. Nous pouvons par exemple penser à l'interprétation fidéiste des *Essais*, selon laquelle le scepticisme de Montaigne, inspiré par sa lecture des anciens, est essentiellement subordonné à son fidéisme, position théologique radicale cherchant à ancrer la foi dans la croyance individuelle et dans l'adhésion instinctive à la révélation, en s'attaquant à la rationalité humaine<sup>6</sup>. S'inscrivant dans cette ligne interprétative, il faut souligner les importants travaux de Frédéric Brahami<sup>7</sup>, qui a cherché à démontrer que l'introduction de la notion d'un Dieu chrétien infini dans sa réflexion a conduit Montaigne à modifier de manière radicale le scepticisme qu'il a emprunté aux auteurs antiques, en particulier Sextus Empiricus ; cette dernière opinion paraît désormais emporter l'adhésion de la majorité des commentateurs contemporains. D'autres ont cherché à mettre en rapport le scepticisme des *Essais* avec les théologies négatives<sup>8</sup>, les courants misologiques<sup>9</sup> et même le tempérament

---

<sup>5</sup> M. Foglia (2005).

<sup>6</sup> Cf. R. Popkin (2003).

<sup>7</sup> F. Brahami (1997, 2001a, 2001b).

<sup>8</sup> J. Miernowski (1998).

<sup>9</sup> S. Giocanti (2001).

mélancolique de leur auteur<sup>10</sup>. D'aucuns défendent l'idée suivant laquelle le scepticisme n'est qu'un « moment » de la pensée de Montaigne, certes important mais « encadré » ou « limité » par d'autres éléments plus déterminants<sup>11</sup>, par exemple l'éthique ou la théorie de la connaissance. D'autres encore, tels Jean-Paul Dumont, considèrent que Montaigne, en plus d'en avoir parfaitement compris la spécificité historique, a pratiqué « de bout en bout » le pyrrhonisme dans sa propre philosophie<sup>12</sup>. On rencontre enfin des auteurs, à l'instar de Marcel Conche<sup>13</sup> et d'Emmanuel Naya<sup>14</sup>, qui croient que le scepticisme de Montaigne, demeurant pour l'essentiel fidèle aux modèles anciens, réside surtout dans sa « méthode », c'est-à-dire dans sa manière de philosopher et de vivre, davantage que dans les thèses qu'il défend.

Nous sommes d'avis qu'il ne faut pas rejeter du revers de la main les objections totales ou partielles au scepticisme de Montaigne, mais ces dernières ne semblent pas décisives ; celui-ci constitue en fait le trait le plus fondamental de sa pensée ; présent dès les premiers chapitres et s'affirmant jusque dans la dernière « couche » d'écriture, presque chaque chapitre en porte la marque, ou est à tout le moins compatible avec ses grandes lignes. L'épistémologie, l'ontologie et la théologie sont certes présentes et occupent une place non négligeable dans les *Essais*, mais elles sont secondaires comme objets de pensée comparativement à la morale, à laquelle elles sont d'ailleurs le plus souvent subordonnées. Montaigne transforme enfin certainement la philosophie antique dont il s'inspire en se l'appropriant, mais nous croyons que son scepticisme demeure malgré tout très près des positions fondamentales de Sextus Empiricus.

Notre propre démarche se rapproche surtout des positions de Conche et de Naya, quoique que nous ne les suivions pas sur tous les points. Alors que Conche voit dans la méthode de Montaigne les signes d'un authentique « pyrrhonisme » – entendu ici comme la philosophie originale de Pyrrhon, et non de ceux qui en reprendront le nom plusieurs siècles après sa mort – nous croyons y voir la marque distinctive du « néo-pyrrhonisme », soit la philosophie de Sextus Empiricus ; Naya, qui comme nous cherche à rapprocher le scepticisme des *Essais* de celui des *Hypotyposes*, a tendance à davantage « plaquer » les

---

<sup>10</sup> M. Screech (1992).

<sup>11</sup> Voir, par exemple, B. Sève (2007).

<sup>12</sup> J.-P. Dumont (1985).

<sup>13</sup> M. Conche (1974, 1996).

<sup>14</sup> E. Naya (2006).



catégories pyrrhoniennes sur la pensée de Montaigne que nous osons le faire<sup>15</sup> ; le parallèle entre ces deux versions du scepticisme, se centrant principalement selon nous sur l’articulation de quelques propositions théoriques et méthodologiques précises, s’il va très loin, ne doit pas pour autant masquer certaines différences fondamentales que nous relèverons au cours de notre étude.

Nous nous proposons donc, dans le cadre de cette étude, de démontrer que les *Essais* de Montaigne contiennent bel et bien, en dépit d’une forme éclatée et d’un propos non systématique, ce qu’il convient d’appeler une morale<sup>16</sup>. Non seulement cette morale ne s’oppose-t-elle pas au scepticisme des *Essais*, mais elle lui est même d’une certaine façon coextensive : la morale de Montaigne est une morale de l’essai, lequel constitue l’expression la plus achevée de son scepticisme. Ce dernier, pour être bien compris, doit préalablement être mis en parallèle avec la voie (ἀγωγή) que propose Sextus Empiricus dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*, dont l’influence sur Montaigne pourrait être bien plus importante que ne le laissent croire plusieurs travaux récents.

Une précision s’impose ici : la « morale » sceptique que nous tenterons de dégager n’est pas une éthique au sens contemporain ; elle n’est pas une théorie s’intéressant à la définition de la justice ou du bien ; elle ne se propose pas non plus d’élaborer un système normatif contraignant ni de réfléchir à ses éventuelles conditions de possibilité. Elle est en fait beaucoup plus près des « sagesses » hellénistiques, en ce qu’elle est entièrement orientée vers une finalité eudémoniste ; elle fournit une voie d’accès – essentiellement individuelle – au bonheur qui est à la fois « théorie » et « pratique », ou plus précisément un mode de vie et de pensée résultant d’une réflexion fondamentale.

Notre travail se structurera autour de deux grandes questions. 1 / *En quoi consiste précisément le scepticisme et quel est son rapport à la morale ?* Le scepticisme a donné lieu à plusieurs mouvements distincts dans l’histoire des idées et dire de Montaigne qu’il est sceptique exige que l’on en précise au préalable le concept. Le scepticisme à proprement parler – par opposition au premier pyrrhonisme et à la philosophie académicienne – correspond à une forme très précise de philosophie, présentée pour la première fois par Sextus Empiricus. Ce scepticisme se caractérise, comme nous le verrons,

---

<sup>15</sup> Le même reproche pourrait sans doute être adressé à Dumont.

<sup>16</sup> De manière générale, nous ferons un usage des mots « morale » et « éthique » similaire à celui de Montaigne : le premier, employé comme substantif, désignera le plus souvent l’ensemble des préceptes visant à conduire l’homme vers sa finalité propre, soit le bonheur, alors que le second sera le plus souvent utilisé comme adjectif, renvoyant aux aspects et aux problèmes liés à l’atteinte de cette finalité.

par l'articulation d'un discours épistémologique, de préceptes méthodologiques et d'une thèse éthique ; ces discours trouvent leur unité dans une véritable morale, laquelle seule peut conférer au scepticisme sa cohérence. Ces questions feront l'objet de notre premier chapitre. 2 / *En quoi consiste la morale sceptique de Montaigne et dans quelle mesure s'inscrit-elle dans la continuité de celle de Sextus Empiricus ?* Pour répondre à cette interrogation, il faudra voir comment s'articulent dans les *Essais* les trois grands discours évoqués plus haut – épistémologique, méthodologique et éthique – et comment ils culminent, comme chez Sextus Empiricus, en une morale proprement sceptique. Nous diviserons notre réponse en deux parties, qui occuperont respectivement le deuxième et le troisième chapitres de ce travail : nous verrons dans un premier temps comment Montaigne articule son discours sur les limites de la connaissance humaine à des préoccupations éthiques fondamentales ; dans un second temps, nous chercherons à montrer comment la méthode de l'essai qu'il développe, et qui débouche sur une véritable morale sceptique, permet de résoudre les problèmes éthiques précédemment esquissés.

## I. LE FONDEMENT MORAL DU SCEPTICISME

Comme nous l'avons affirmé dans notre introduction, nous souhaitons défendre la thèse suivant laquelle Montaigne développe une véritable morale de l'essai et que cette morale, loin de s'opposer à son scepticisme, s'en inspire de manière fondamentale et s'identifie en quelque sorte à lui. Mais avant d'y parvenir, plusieurs éléments devront au préalable être clarifiés. La première question qui mérite d'être posée concerne le sens qu'il faut donner à la notion de scepticisme, qui nous entraînera par la suite à préciser en quoi la philosophie sceptique peut être dite entretenir un rapport essentiel à la morale.

### 1. *Le scepticisme dans l'antiquité*

Qu'est-ce, donc, que le scepticisme ? L'étiquette désigne, dans son acception la plus large, tout discours mettant en cause la possibilité d'atteindre la vérité en général ou dans un domaine particulier. Le sceptique peut ainsi être celui qui doute de la capacité de l'homme à connaître le vrai aussi bien que celui qui doute de vérités spécifiques, par exemple en matière de métaphysique ou de religion. Pour l'historien de la philosophie, le scepticisme correspond toutefois à un certain nombre d'écoles et de mouvements bien précis. Si l'on peut déceler des tendances sceptiques dans la pensée de philosophes appartenant à des époques et des traditions fort différentes, le scepticisme a connu ses trois premiers développements significatifs pendant l'antiquité grecque : 1 / *le premier pyrrhonisme*, essentiellement la pensée de Pyrrhon d'Élis (365-270 av. J.-C.) ; 2 / *la philosophie académicienne*, soit le moment sceptique qu'a connu, pendant la période hellénistique, l'Académie de Platon sous la conduite de grands scholarques tels Arcésilas (315-240) et Carnéade (219-129) ; 3 / *le néo-pyrrhonisme*, mouvance initiée par Énésidème (v. 80-v. 130 ap. J.-C.), qui nous est aujourd'hui connu surtout grâce aux écrits tardifs de Sextus Empiricus (fin II<sup>e</sup>, début III<sup>e</sup> ap. J.-C.). Une rapide présentation de ces trois courants, si elle ne pourra évidemment pas rendre justice à toute leur richesse, permettra néanmoins de dégager les principales caractéristiques de ce qu'a été à l'origine le scepticisme ; un tel survol, si bref soit-il, des sources historiques d'une option philosophique majeure de la tradition occidentale est, à notre avis, un passage obligé pour qui veut comprendre les nombreux avatars qu'elle a engendrés, de Montaigne à Hume et au-delà.

La pensée de Pyrrhon qui, comme Socrate, n'a laissé aucun écrit, nous a été transmise sous une forme très fragmentaire. D'après le témoignage le plus substantiel et le plus fiable, celui d'Aristoclès de Messène, conservé par Eusèbe de Césarée<sup>17</sup>, Pyrrhon aurait défendu l'existence d'un lien intime entre la reconnaissance des limites de la connaissance et l'atteinte du bonheur. Les choses étant par nature indifférentes (ἀδιάφορα), non évaluables (ἀστάθμητα) et indécidables (ἀνεπίκριτα), nous devons être à leur égard sans opinion (ἀδοξάστους), sans inclination (ἀκλινείς) et inébranlables (ἀκροδάντους). Ceux qui se maintiennent dans ces dispositions feront un usage très parcimonieux de la parole (ἀφασία) et vivront dans la tranquillité (ἀταραξία). Le texte suggère qu'à l'instar des cyniques, Pyrrhon aurait trouvé « une voie courte » (σύντομος ὁδός) menant au bonheur : toute recherche épistémologique et métaphysique étant d'avance rejetée comme inutile, le sage n'a pas à chercher à rendre ses jugements et ses inclinations conformes à la nature cachée des choses ou à la raison, mais plutôt à pratiquer une ascèse rigoureuse susceptible de le conduire vers la sérénité. S'il faut en croire le chapitre que Diogène Laërce lui consacre<sup>18</sup>, Pyrrhon aurait lui-même mis en pratique son programme et se serait distingué aux yeux de ses concitoyens comme un véritable modèle éthique : en renonçant à connaître rationnellement le monde et en évitant les discussions théoriques, il aurait réussi à vivre paisiblement, dans l'indifférence (ἀδιαφορία) et l'impassibilité (ἀπάθεια). Autant qu'il nous est possible d'en juger à partir de l'état de la documentation le concernant, le premier pyrrhonisme apparaît être un projet de bonheur dont la réalisation passe par une reconnaissance de l'insondabilité fondamentale du réel. Plutôt que de combattre ce constat et de chercher à le dépasser grâce à un usage adéquat de la raison, il faut au contraire l'accepter et en tirer les conséquences pratiques qui s'imposent.

La philosophie de la Nouvelle Académie, sous la conduite des grands scholarques Arcésilas<sup>19</sup>, Carnéade, Clitomaque et Philon, s'est toute entière consacré à une réinterprétation radicale du platonisme<sup>20</sup>, transformé par eux en véritable arme de combat visant à ébranler l'école dominante de l'époque, le stoïcisme. En se réclamant de certains

<sup>17</sup> Aristoclès (Eusèbe de Césarée, XIV, 18, 1-5). On peut lire une traduction du texte dans le recueil de fragments réunis par A. Long et D. Sedley, traduit en français par J. Brunschwig et P. Pellegrin, *Les philosophes hellénistiques* (désormais *L.S.*), Paris, 2001, p. 40-41.

<sup>18</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre IX, Paris, p. 1099-1138.

<sup>19</sup> Arcésilas est le fondateur et principal théoricien de l'école. Le rapide résumé qui suit s'inspire surtout de ses idées.

<sup>20</sup> C'est du moins l'effet que produit sur le commentateur contemporain de Platon le « platonisme » de la Nouvelle Académie. Ses membres semblaient au contraire se concevoir comme d'authentiques défenseurs de la doctrine de leur maître.

présocratiques et des dialogues de Platon, Arcésilas et ses successeurs défendaient la thèse radicale selon laquelle rien ne peut être connu. Les stoïciens affirmaient pour leur part que parmi l'ensemble des représentations et des opinions humaines, il en existe une d'un type particulier, l'impression cognitive (φαντασία καταληπτική), véritable critère de la vérité, à laquelle le sage peut donner avec assurance son assentiment. Or, selon Arcésilas, il n'existe dans les faits aucun moyen de distinguer avec certitude l'impression cognitive, digne de confiance, d'une impression trompeuse. Les académiciens, en multipliant les objections à l'épistémologie stoïcienne<sup>21</sup>, cherchaient surtout à réfuter le critère de la vérité et à démontrer par là même l'insaisissabilité (ἀκαταληψία) fondamentale des choses, de laquelle ils déduisaient enfin la nécessité, pour le sujet percevant, de continuellement suspendre (ἐπέχειν) son assentiment. L'enjeu principal, pour la Nouvelle Académie, n'est ni de définir le beau ou le juste, comme pour Socrate, ni de découvrir le chemin du bonheur<sup>22</sup>, comme pour la plupart des écoles hellénistiques, mais plutôt de déterminer quelle est la posture intellectuelle la plus appropriée et la plus conséquente. La suspension de l'assentiment (ἐποχή) apparaît alors comme la finalité de la philosophie et, à ce titre, elle constitue le point focal vers lequel convergent tous les efforts dialectiques des académiciens.

Pyrrhon, parce qu'il n'a rien écrit et surtout parce qu'il a refusé de fonder une véritable école, n'a pas eu à proprement parler de descendance philosophique<sup>23</sup>. Cependant, au cours du premier siècle avant notre ère, un philosophe d'origine crétoise, Énésidème, renoue avec une pensée d'inspiration pyrrhonienne. Une certaine tradition doxographique veut qu'il ait

<sup>21</sup> Les textes conservés révèlent que les académiciens avaient mis au point des arguments très efficaces contre la φαντασία καταληπτική, au point où les stoïciens eux-mêmes – y compris Zénon de Kitium (v. 335-v. 261), le fondateur de l'école, contemporain d'Arcésilas – durent modifier leur définition du critère de vérité afin de répondre aux critiques provenant de la Nouvelle Académie.

<sup>22</sup> Il faut toutefois préciser que certains académiciens, à partir de Carnéade et jusqu'à Philon de Larissa, ont développé un discours pratique autour de la notion d'impressions probables (πιθανόν, que Cicéron rendra en latin par *probabile*, d'où le mot de « probabilisme », servant à désigner la pensée de Carnéade et de Philon). Ces impressions – par exemple, celles qui nous informent que le feu est chaud –, sans révéler absolument la vérité – l'essence du feu est de chauffer –, se caractérisent néanmoins par une constance telle qu'il est raisonnable de s'y fier dans la vie pratique et de les traiter comme si elles étaient vraies. Probables et minimalement fiables, elles jouent alors le rôle de « critères » dans la vie pratique. Cette nouveauté conceptuelle s'inscrit dans un mouvement plus large : plus on avance dans l'histoire de l'Académie, plus elle s'éloigne de la philosophie d'Arcésilas en faisant des concessions croissantes au dogmatisme, en particulier au stoïcisme. Cette évolution ira si loin que le lecteur des témoignages concernant Philon, le dernier des scholarques de la Nouvelle Académie qui admettra la validité du critère de vérité de la *Stoa*, aura de la difficulté à distinguer sa pensée de celle des stoïciens.

<sup>23</sup> À l'exception de son disciple immédiat, le poète satyrique Timon de Phlionte (v. 320-v. 230). Son œuvre nous est parvenue, comme celle de la majorité des auteurs de son époque, sous une forme hautement fragmentaire.

initialement été un disciple de la Nouvelle Académie, mais que devant le dogmatisme croissant qu'elle affichait à la fin du premier siècle avant notre ère, il ait décidé de quitter l'école. Cherchant à revenir à une réflexion plus radicale en matière de philosophie de la connaissance, il se serait tourné vers la figure de Pyrrhon, de la philosophie duquel il ignorait toutefois vraisemblablement le détail. Ses écrits, dont le plus célèbre s'intitulait les *Discours pyrrhoniens* (Πυρρώνειοι λόγοι), ont été entièrement perdus, si bien qu'hormis quelques fragments de seconde main, seuls ses fameux dix « modes » (τρόποι) – qui sont des arguments types, des sortes de lieux communs dialectiques servant à favoriser la suspension du jugement chez celui qui les applique à une question déterminée, susceptible de recevoir plusieurs réponses conflictuelles – nous sont parvenus grâce à l'exposé détaillé qu'en offre Sextus Empiricus. Ce dernier, qui est l'autre grande figure de la renaissance du pyrrhonisme, est l'un des rares philosophes de l'antiquité tardive dont nous disposons de textes intégraux. C'est d'ailleurs essentiellement par l'entremise de ses *Hypotyposes pyrrhoniennes* (Πυρρώνειοι ὑποτύψεις) que nous pouvons encore aujourd'hui nous faire une idée assez précise de ce qu'était le néo-pyrrhonisme. La suite de ce chapitre sera consacrée à une présentation détaillée des grandes thèses qui caractérisent ce mouvement. Mais afin de compléter ce rapide tour d'horizon des trois principales tendances sceptiques de l'antiquité, il convient de caractériser brièvement, de façon préliminaire, la spécificité du néo-pyrrhonisme.

Selon Sextus Empiricus, les différentes sortes de philosophies se répartissent en trois grandes attitudes concernant la recherche de la vérité : 1 / les *philosophes dogmatiques* (notamment Aristote, Épicure, et les stoiciens) prétendent avoir fait une découverte et avoir trouvé le vrai ; 2 / les *philosophes académiciens* (Arcésilas, Carnéade, etc.) dénie[n]t avoir fait une découverte et prétendent que le vrai est insaisissable ; 3 / les *philosophes sceptiques* continuent leur recherche ; devant toute question théorique où s'affrontent des impressions et des propositions conflictuelles, ils suspendent leur jugement, sans affirmer avoir trouvé le vrai, mais ne désespérant pas de l'atteindre un jour. Ce qui distingue les sceptiques des autres philosophes, c'est d'abord et avant tout leur posture face à la vérité. Alors que la plupart des écoles cherchent à démontrer qu'ils l'ont trouvée ou à prouver qu'elle ne peut l'être, retombant ainsi dans deux formes opposées de dogmatisme, les néo-pyrrhoniens se dédient totalement à sa « recherche minutieuse » (σκέψις), laquelle, ne débouchant jamais sur une découverte définitive, est constamment

reconduite. Cette activité est à leurs yeux si importante qu'elle est à l'origine de l'appellation qu'ils se donnent eux-mêmes<sup>24</sup> : le σκεπτικός, en grec, est celui qui observe attentivement, qui réfléchit avec application. L'essence du scepticisme ne peut donc pas consister en un corps de doctrine ou de conclusions théoriques, mais plutôt en une certaine manière de conduire la recherche philosophique. L'originalité des sceptiques est toutefois d'avoir lié le rejet du dogmatisme à l'atteinte du bonheur. Pour Sextus, le scepticisme n'est en effet rien d'autre que « [...] la capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment (ἐποχή), et après cela à la tranquillité (ἀταραξία) » (*H.P.*, I, 8, 57). Nous reviendrons un peu plus loin sur le sujet, mais il convient pour l'instant de relever qu'il existe, pour le scepticisme, un chemin qui mène directement de la suspension du jugement à l'atteinte du bonheur. Ce faisant, les sceptiques procèdent à une sorte de synthèse du premier pyrrhonisme et de la philosophie académicienne : comme Pyrrhon, il défend l'idée selon laquelle le bonheur résulte d'un refus de trancher entre les impressions ; mais contrairement à lui, il juge qu'un examen dialectique, s'il conduit comme l'application des modes d'Énésidème à l'ἐποχή, est susceptible de rendre heureux celui qui s'y consacre. Il faut néanmoins souligner qu'en opposition aux académiciens, pour qui l'ἐποχή est une fin en soi, les sceptiques ont découvert que la suspension de l'assentiment ne constitue qu'un moyen pour accéder à la tranquillité.

De notre présentation très schématique, nous pouvons constater que les principales variantes du scepticisme dans l'antiquité, s'entendant toutes sur la vanité des dogmatiques qui croient disposer de moyens sûrs pour parvenir à la connaissance, se distinguent entre elles essentiellement par leur rapport à l'argumentation dialectique et à la finalité de la philosophie. Alors que Pyrrhon nous recommande de nous engager sur la voie courte de l'ascèse et d'éviter les vaines considérations théoriques, les académiciens et les sceptiques en font un élément primordial de leur démarche. Les sceptiques assument d'autre part leur filiation avec Pyrrhon en faisant de la renonciation à décider entre les choses conflictuelles une condition de l'atteinte du bonheur, tandis que les académiciens font de l'ἐποχή le but de l'activité philosophique. Le scepticisme philosophique, dans ses développements futurs, empruntera diversement à ces trois sources antiques, accentuant tantôt un aspect, tantôt l'autre, mais en n'ajoutant que très rarement des nouveautés radicales.

---

<sup>24</sup> « Scepticisme » est en fait une traduction, bien imparfaite, de σκέψις. Aussi, nous utiliserons dorénavant les mots « sceptique » et « scepticisme » surtout en référence au néo-pyrrhonisme.

## 2. Montaigne et le scepticisme antique

Nous savons que Montaigne a eu accès aux sources les plus importantes permettant de connaître ces trois courants. Les principaux ouvrages de Diogène Laërce, Cicéron, Augustin, Plutarque et Sextus Empiricus étaient tous disponibles en traduction latine au XVI<sup>e</sup> siècle en France et plusieurs d'entre eux se trouvaient dans la bibliothèque de Montaigne. La question qui nous intéresse est évidemment de savoir si l'auteur des *Essais* a été influencé par l'un ou l'autre de ces mouvements et dans quelle mesure.

Si nous considérons ce que Montaigne a écrit au sujet des différentes variantes du scepticisme antique, nous constatons qu'il multiplie les références directes et les allusions aux philosophes de tendance pyrrhonienne<sup>25</sup> et académicienne<sup>26</sup>. S'il distingue très bien ces deux courants, qui étaient souvent confondus à son époque et qui le demeureront encore longtemps après lui, il traite le plus souvent la philosophie de Pyrrhon et le scepticisme tardif de Sextus Empiricus comme une seule et même école. Il faut noter à ce sujet que Montaigne n'a vraisemblablement pas lu le fragment d'Aristoclès qui est, comme nous l'avons mentionné précédemment, la principale source de renseignements concernant la pensée de Pyrrhon, et qu'il s'est plutôt fié aux *Hypotyposes* de Sextus Empiricus et au livre IX des *Vies* de Diogène<sup>27</sup>.

Pour revenir aux références de Montaigne concernant le scepticisme ancien, nous relevons qu'elles touchent parfois à des éléments philosophiques essentiels, en particulier celles qui se trouvent dans la seconde partie l'*Apologie de Raimond Sebond* (E., II, 12, p. 486-604) ; d'autres touchent à des anecdotes souvent choisies davantage pour leur exemplarité ou leur caractère insolite que leur intérêt théorique. Elles témoignent cependant toutes d'un souci de rigueur et précision de la part de l'auteur des *Essais*, qui respecte à l'évidence les sources qu'il utilise et qui semble chercher à rendre le plus honnêtement possible la pensée des auteurs qu'il met en scène. Le regard que porte Montaigne sur la

<sup>25</sup> À *Pyrrhon* : I, 14, p. 54-55 ; II, 12, p. 490, 502, 505, 569 ; II, 20, p. 673 ; II, 39, p. 705 ; à *Timon* : II, 12, p. 537 ; II, 16, p. 629 ; au *pyrrhonisme en général* : II, 12, p. 502, 504, 512, 527, 537, 561, 571, 578, 587 ; II, 15, p. 612 ; II, 26, p. 629.

<sup>26</sup> À *Arcésilas* : I, 26, p. 150 ; I, 39, p. 243 ; II, 2, p. 345 ; II, 11, p. 422 ; II, 12, p. 490, 578, 582 ; II, 16, p. 622 ; III, 5, p. 895 ; III, 9, p. 996 ; à *Carnéade* : I, 26, p. 164 ; II, 12, p. 490, 502, 508, 588 ; II, 16, p. 620, 621 ; III, 7, p. 918, III, 11, p. 1035 ; à *Clitomaque* : II, 12, p. 502, 508 ; III, 11, p. 1035 ; à *Philon* : II, 12, p. 500 ; à *la Nouvelle Académie en général* : I, 28, p. 188 ; II, 12, p. 502, 552, 561 ; III, 9, p. 964.

<sup>27</sup> Ces deux textes – le premier parce qu'il place le scepticisme qu'il présente sous le patronage explicite de Pyrrhon, le second parce qu'il passe, au sein d'un même chapitre et sans transition forte, de la présentation de la pensée et de la vie de Pyrrhon à celle de la doctrine des sceptiques tardifs – ont tendance à maintenir une certaine ambiguïté sur la différence entre la philosophie proprement pyrrhonienne et le néo-pyrrhonisme.



Nouvelle Académie, le pyrrhonisme et le néo-pyrrhonisme est généralement favorable. Il apprécie particulièrement le fait que ces écoles se consacrent, chacune à sa manière, à la démonstration de « la foiblesse et humaine ignorance » (II, 12, 502) et remettent radicalement en question la possibilité « d'établir la mesure de notre puissance, de connoistre et juger la difficulté des choses » (*ibid.*).

Nous jugeons néanmoins que parmi ces trois mouvements, le scepticisme de Sextus Empiricus a eu l'influence la plus décisive sur Montaigne. Cette influence se constate entre autres par l'importance qu'il accorde aux *Hypotyposes*<sup>28</sup> dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, de loin le plus long chapitre des *Essais*, dans lequel il traduit fidèlement et rapporte avec empathie de très nombreux passages du texte sextusien<sup>29</sup> ; son intérêt pour le scepticisme va si loin qu'il le désigne sans ambages, quelques chapitres plus loin, comme « le plus sage party des philosophes » (II, 15, 612). En 1576, Montaigne fait même frapper un jeton représentant une balance aux plateaux en équilibre et portant l'inscription grecque emprunté à la terminologie sceptique « ΕΠΕΧΩ », signifiant littéralement « je suspends mon jugement ». Cette véritable profession de foi sceptique se manifeste aussi dans les fameuses sentences gravées sur les travées de sa « librairie », qu'il avait fait inscrire afin de les avoir constamment sous les yeux quand il feuilletait les livres qui s'y trouvaient ou qu'il composait son propre ouvrage ; en effet, sur les 57 citations de textes latins et grecs, 11 sont des citations littérales des *Hypotyposes*<sup>30</sup>. Ces dernières dateraient du milieu des années 1570, vraisemblablement le moment de la composition de l'*Apologie*.

Cette accumulation d'éléments textuels et anecdotiques a conduit Pierre Villey à affirmer, selon son schéma évolutionniste, que Montaigne a vécu une « crise sceptique » au cours de cette période. Il en serait toutefois sorti, reprenant progressivement confiance en la raison et en sa capacité de produire des jugements. Le livre III serait le résultat de cette foi retrouvée. La plupart des tentatives de réfutation de l'interprétation sceptique des *Essais* tentent en définitive de circonscrire le scepticisme montaignien à cette époque, correspondant *grosso modo* à la fin de la couche d'écriture A, laquelle commence environ en 1572 et se

---

<sup>28</sup> Qu'il lit dans la traduction latine d'Henri Estienne, publiée en 1562 et accompagnée d'un riche appareil critique et d'abondantes notes.

<sup>29</sup> Voir en particulier : II, 12, p. 501-506.

<sup>30</sup> Voici la traduction française de ces sentences : 6 : « Cela n'est pas plutôt de cette manière que de cette autre, ou que d'aucune des deux » ; 14 : « Cela peut être et cela peut ne pas être » ; 27 : « Nul homme n'a su ni ne saura rien de certain » ; 38 : « À tout argument on peut opposer un argument d'égale force » ; 49 : « Je ne décide rien » ; 50 : « Je ne comprends pas » ; 51 : « Je suspends mon jugement » ; 52 : « J'examine » ; 55 : « Je ne puis comprendre » ; 56 : « Rien de plus » ; 57 : « Sans pencher d'un côté ».

termine avec la publication des deux premiers livres en 1580. La prétention de la présente étude est au contraire de démontrer que la philosophie des *Essais* est constamment traversée par une inspiration sceptique et que la prétendue crise des années 1570, loin d'être une anomalie passagère, marque le point fort d'une prise de conscience soudaine qui continuera de produire ses effets jusqu'à la mort de Montaigne, en 1592.

Nous ne chercherons pas, dans les pages à venir, à réfuter les auteurs qui affirment qu'il existe une filiation académicienne<sup>31</sup> ou encore proprement pyrrhonienn<sup>32</sup> des *Essais*, même si nous développerons au cours de notre démarche quelques objections contre leurs arguments ; nous souhaitons plutôt vérifier l'hypothèse suivant laquelle la philosophie de Montaigne, même si elle présente quelques caractéristiques pyrrhoniennes et académiciennes, porte surtout la marque du néo-pyrrhonisme sextusien. Plus précisément, il s'agira de montrer que cette trace est si profonde que Montaigne a repris, en l'adaptant aux fins et aux besoins de ses *Essais*, le mouvement essentiel du scepticisme antique qui, comme nous le verrons, n'est en fait rien d'autre qu'une morale s'articulant autour d'un discours épistémologique. Pour y parvenir, nous nous proposons de présenter, dans la suite de cette première section, ce que nous appelons le « fondement moral du scepticisme », tel qu'il se déploie dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

### 3. Les trois grandes « thèses » du scepticisme grec

Au tout début de ses *Hypotyposes*, Sextus Empiricus se propose de présenter le scepticisme « sous forme d'esquisse » (ὑποτυπωτικῶς) (*H.P.*, I, 1, 53). Elles ne sont donc pas un traité définissant rigoureusement et systématiquement la philosophie sceptique, mais plutôt une description « à la manière d'un historien » (ιστορικῶς) (*ibid.*), c'est-à-dire un relevé minutieux des idées et des pratiques caractérisant « la voie sceptique » (σκεπτικὴ ἀγωγή), non pas en ce qu'elles s'articulent de façon nécessaire conformément au cadre contraignant d'une théorie homogène, mais « telles qu'elles apparaissent » (κατὰ φαινόμενον) (*ibid.*) aux yeux de celui qui observe le philosophe qui la pratique.

<sup>31</sup> Pour M. Foglia (*op. cit.*), le scepticisme de Sextus Empiricus n'a eu qu'une influence passagère sur Montaigne, lequel a sans doute été davantage marqué par le probabilisme académicien.

<sup>32</sup> Pour M. Conche (*op. cit.*), si l'*Apologie de Raymond Sebond* porte indéniablement la marque d'une influence profonde de Sextus Empiricus, la méthode philosophique de Montaigne est surtout pyrrhonienn<sup>e</sup>, c'est-à-dire conforme à la philosophie de Pyrrhon.

Selon le jugement célèbre de Victor Brochard, le résultat de cette démarche d'historien est un ensemble de définitions conceptuelles, de remarques méthodologiques et d'arguments polémiques assez disparate, qu'il convient de diviser en deux grandes parties difficilement conciliables : l'une *destructive*, vise essentiellement, par ses arguments corrosifs et son subtil dispositif dialectique, à « ruiner le dogmatisme sous toutes ses formes<sup>33</sup> », notamment en matière de théorie de la connaissance ; l'autre, *constructive*, rassemble quelques positions morales et préceptes positifs, dont il est parfois difficile de défendre la cohérence et que les sceptiques eux-mêmes « laissent volontiers au second plan<sup>34</sup> ». Le problème de l'unité de la philosophie sceptique semble être de taille : comment, d'une part, détruire toute possibilité de connaissance rationnelle du monde et des choses et, d'autre part, ménager une place à un discours moral ou éthique, aussi minimaliste soit-il ?

Cette appréciation du scepticisme, plus que centenaire, trouve un écho dans les débats récents autour de la philosophie de Sextus Empiricus. Si un certain consensus existe aujourd'hui quant à l'intérêt historique et philosophique du volet destructif du scepticisme pyrrhonien, son volet positif suscite encore de vives interrogations chez les commentateurs et fait toujours l'objet de nombreuses critiques. Le sceptique peut-il vraiment vivre sa philosophie<sup>35</sup> ? La portée de la suspension du jugement, prônée par les *Hypotyposes*, est-elle compatible avec la vie pratique<sup>36</sup> ? La morale sceptique est-elle conséquente avec ses propres principes ou retombe-t-elle à son insu dans le dogmatisme<sup>37</sup> ? La recommandation de suivre les apparences et la coutume mène-t-elle à un plat conservatisme social et politique<sup>38</sup> ? Le scepticisme pyrrhonien est-il seulement psychologiquement possible<sup>39</sup> ?

Une grande partie des problèmes d'interprétation liés au scepticisme pyrrhonien peuvent toutefois être évités si l'on rejette une certaine interprétation tenace suivant laquelle ce dernier serait d'abord et avant tout une radicale critique de la connaissance humaine, doublée d'une morale un peu alambiquée et essentiellement dérivée de préoccupations théoriques et polémiques. Il faut au contraire prendre au sérieux les

---

<sup>33</sup> V. Brochard (2002), p. 345.

<sup>34</sup> *Ibid.* Brochard identifie la partie destructive au scepticisme proprement dit, et la partie constructive à ce qu'il appelle l'« empirisme » pyrrhonien. Pour Brochard, ces deux « parties » ne correspondent pas à des sections déterminées des ouvrages de Sextus, mais à une division implicite de son propos, lequel consiste surtout en un catalogue d'arguments destructifs, mais aussi en la présentation de certaines vues « positives » qui concernent essentiellement la vie pratique.

<sup>35</sup> M. Burnyeat (1980).

<sup>36</sup> J. Barnes (1997) et M. Frede (1997a), (1997b).

<sup>37</sup> M. Nussbaum (1994).

<sup>38</sup> C. Lévy (2003) et V. Tsouna-McKirahan (1995).

<sup>39</sup> B. Ribeiro (2002).

indications fournies dans les *Hypotyposes* qui suggèrent que le projet sceptique est d'emblée moral et que le discours destructif, loin d'être premier dans l'ordre des intentions de l'auteur, est entièrement subordonnée à une fin éthique.

Pour y parvenir nous exposerons la philosophie de Sextus Empiricus à partir des trois principales idées qu'il défend dans ses *Hypotyposes*, que nous appellerons par la suite les trois « thèses » du scepticisme. Il ne faut évidemment pas entendre ici « thèses » au sens d'opinions considérées comme absolument vraies par leur auteur, mais plutôt comme des propositions d'après lesquelles le sceptique s'efforce de conduire sa pensée et sa vie, qu'il peut soutenir par divers raisonnements sans pour autant aller jusqu'à affirmer ou à poser leur réalité. Ces thèses concernent respectivement l'épistémologie, la méthodologie et l'éthique. Après les avoir présentées séparément, nous tâcherons de montrer comment elles s'articulent entre elles pour former une morale cohérente.

#### 4. *La thèse épistémologique : le scepticisme est un phénoménisme*

Ce qui est fondamentalement remis en cause dans l'épistémologie sceptique n'est pas tant, comme on peut souvent le lire, la réalité du monde extérieur (τὰ ἔκτος) ou des choses en général (τὰ πράγματα), que ce qui est postulé à leur sujet (I, 19-20). Des propositions telles que « le miel est doux » sont en effet parfaitement acceptables aux yeux de Sextus, si le verbe « être », plutôt que d'attribuer un prédicat ontologique – par exemple : « le miel a la propriété d'être doux » –, n'exprime qu'un état de conscience ou une impression subjective. Dire que « le miel nous semble être doux » n'est donc nullement problématique dans le cadre du scepticisme, car une telle affirmation n'est rien d'autre que la constatation que « nous subissons cette action adoucissante par nos sens » (I, 20, 65). Le sceptique adhère aux choses dans la mesure où elles se manifestent à sa conscience ou à ses sens, et seulement telles qu'elles se manifestent ; l'adhésion porte alors sur ce qui lui *apparaît* – le φαινόμενον – à un *instant donné*. Si le sceptique peut donner son assentiment aux affects qui s'imposent à lui dans des impressions, il refuse toutefois de le concéder en ce qui concerne les choses qui ne s'offrent pas directement à lui. À l'inverse, le dogmatique parle souvent avec confiance de ces mêmes choses, sans relever leur caractère problématique et en les posant comme réellement existantes.

Les nombreuses formules et expressions dont use le sceptique dans ses investigations<sup>40</sup> n'ont évidemment pas cette prétention. Ce dernier, par leur entremise, ne fait que décrire comment les choses lui apparaissent et « rapporte son propre affect, sans soutenir d'opinions, en assurant rien sur les objets extérieurs » (I, 187, 63). Contrairement à celle du sage pyrrhonien, contraint à l'ἄφασία, la parole sceptique peut se déployer librement dans le champ quasi infini de la description des affects. Le sceptique peut notamment s'adonner à un grand nombre d'activités scientifiques, dans la mesure où celles-ci se fondent sur l'observation empirique et non sur des principes abstraits. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de rappeler que plusieurs philosophes sceptiques ont également été des médecins<sup>41</sup>. Ces derniers, en multipliant les observations concernant divers symptômes et en tenant un registre précis des effets produits par l'application de différents remèdes, établissaient des tables de correspondances et des classifications permettant de juger de l'efficacité des protocoles thérapeutiques employés par le passé. Une telle démarche, qui ne déplairait sans doute pas aux positivistes modernes, se basait uniquement sur des descriptions fines de ce qui pouvait être observé et tablait sur une répétition des résultats précédemment obtenus ; elle ne postulait cependant jamais que cette répétition surviendrait assurément ni ne figeait ce qui demeurerait essentiellement une pratique expérimentale et empirique en doctrine reposant sur des extrapolations invérifiables<sup>42</sup>.

La principal piège contre lequel Sextus nous met en garde est la tendance qu'ont certains philosophes à parler avec assurance des choses qui ne se manifestent pas directement à eux ; ces choses appartiennent au domaine que les *Hypotyposes* qualifient fréquemment d'« obscur » (ἄδηλος). Le sceptique s'oppose au penseur dogmatique en ce qu'il se refuse obstinément à donner son assentiment aux ἄδηλα, c'est-à-dire à tout ce qui ne se « voit<sup>43</sup> » pas. Ce que le philosophe peut réellement voir se réduit invariablement à

---

<sup>40</sup> Comme par exemple : « une chose n'est pas plus (οὐ μᾶλλον) ceci que cela » (*H.P.*, I, 188-191) ou « toutes choses sont indéterminées » (πάντα ἐστὶν ἄοριστα) (I, 198-199).

<sup>41</sup> La tradition doxographique rapporte que Ménodote de Nicomédie, Théodas de Laodicée, Hérodote de Tarse et Sextus Empiricus lui-même ont pratiqué la profession de médecin, tout en adhérant à la philosophie sceptique. L'association entre scepticisme et médecine, bien plus qu'une simple conjoncture historique concernant quelques individus, joue un rôle métaphorique et analogique central au sein de la philosophie sceptique, comme nous le verrons à la fin de cette section.

<sup>42</sup> En expliquant par exemple des effets observables à partir de causes postulées et échappant à toute saisie sensorielle.

<sup>43</sup> L'étymologie du mot « sceptique » est à ce sujet éclairante : si le verbe σκεπτόμαι, à l'époque de Sextus Empiricus, signifiait couramment « examen minutieux », le sens premier du substantif σκέψις renvoyait plutôt à la perception visuelle attentive. Avec cette nuance en tête, il est possible d'affirmer que le sceptique se conçoit fondamentalement comme celui qui, contrairement au dogmatique qui évoque sans difficulté nombre de concepts ou de choses invisibles, se limite à parler de *ce qui peut être vu*. Pour un examen détaillé

des manifestations subjectives et relatives : un objet n'est jamais donné qu'avec un autre, mélangé à un autre ou en relation avec un autre. Séparer un objet de la perception complexe dans laquelle il se donne en l'absolutisant est la tendance caractéristique de toute philosophie dogmatique ; la connaissance « selon la nature » (πρὸς τὴν φύσιν) constitue à cet égard l'exemple paradigmatique de la « précipitation des dogmatiques<sup>44</sup> » (δογματικῶν προπέτεια). Ceux-ci, plutôt que de s'en tenir à une description minutieuse de ce qu'ils voient, « découpent » le contenu de leurs perceptions en isolant des substrats premiers et en établissant des distinctions subtiles entre des prédicats qui seraient essentiels et d'autres qui seraient accidentels. Pour Sextus, les notions ainsi dégagées – existence en soi, substance, accident, forme intelligible, atome etc. –, alors qu'elles ont pour fonction de rendre compte de manière fondamentale de tout ce qui est perçu, échappent elles-mêmes à la lumière du regard humain et demeurent conséquemment dans le domaine de l'obscur.

Parce que les phénomènes sont acceptés comme tels sans aucune réserve par les sceptiques, la σκέψις ne peut alors porter que sur les affirmations faites à leur sujet. Nul besoin d'examiner l'affirmation « nous voyons à l'instant ce morceau de miel » ; il en va autrement de celles qui prétendent, à propos de ce même morceau de miel, « qu'il existe dans le monde extérieur » ou « qu'il possède un certain nombre de propriétés essentielles, par exemple celle d'être doux ». Que la chose perçue puisse exister indépendamment de la conscience et du corps du sujet percevant, le scepticisme ne le nie pas *a priori*<sup>45</sup>. Mais si une telle existence en soi est postulée, le sceptique demande à voir le raisonnement qui sous-tend ce postulat, puisque qu'il ne peut pas être simplement confirmé par une perception. L'enquête sceptique aura précisément pour objectif d'en vérifier la validité.

Il est possible de résumer la théorie de la connaissance sceptique en affirmant qu'elle repose sur la thèse suivante : l'homme, doté de sensation, peut connaître ce qui lui apparaît, le phénomène ; en ce sens, il n'est pas exagérer de qualifier le scepticisme de « phénoménisme ». Cette connaissance du phénomène se borne toutefois à un relevé descriptif d'impressions, qui peuvent être classées et ordonnées en vue de différentes fins – le cas de la médecine empirique en est un exemple particulièrement intéressant ; tout ce qui

---

de l'évolution du sens et de l'utilisation du mot σκέψις chez les sceptiques et les philosophes qui les ont précédés, voir J.-L. Couloubaristis (1990).

<sup>44</sup> Concernant l'expression fréquente « δογματικῶν προπέτεια », voir *H.P.*, I, 20, 177, 186, 212 ; II, 21 ; III, 2, 235, 280, 281.

<sup>45</sup> Faut-il rappeler que le néo-pyrrhonisme, contrairement à la philosophie académicienne, ne rejette pas d'emblée la possibilité d'atteindre la vérité et de faire des découvertes ?

excède le champ phénoménal tombe toutefois dans le domaine de l'ἄδηλος et doit conséquemment passer le test de la σκέψις.

### 5. *La thèse méthodologique : le scepticisme est un relativisme*

Le scepticisme est défini, dans les premières pages des *Hypotyposes*, non pas comme un corps de doctrine ou un savoir théorique, mais plutôt comme « la faculté de mettre face à face (δύναμις ἀντιθετικῆ) les choses qui apparaissent (les φαινόμενα) aussi bien que celles qui sont pensées (les νοουμένα), de quelque manière que ce soit » (I, 8, 57). Qu'est-ce au juste que cette δύναμις ἀντιθετικῆ ? Il convient en premier lieu de remarquer qu'il ne s'agit pas d'une connaissance abstraite mais bien d'une faculté, d'un savoir-faire qui s'acquière par la pratique et qui est orienté vers un but concret, soit la conduite de la σκέψις.

Cette capacité, à l'instar de celle de l'artisan, s'exerce sur des matériaux qu'elle dispose d'une certaine manière en vue de produire des effets précis. Le sceptique utilise en effet sa δύναμις ἀντιθετικῆ pour confronter les choses qui apparaissent et celles qui sont pensées, soit les phénomènes et les noumènes<sup>46</sup>. Mais comment confronter et opposer les choses ? On pourrait avancer que l'essentiel des *Hypotyposes* consiste en fait en un long catalogue d'exemples visant à montrer au lecteur comment peut s'appliquer la δύναμις sceptique. Ce catalogue commence par l'exposition des célèbres modes (τρόποι) – parfois nommés « arguments » (λόγοι), « types » (τύποι) ou encore « lieux » (τόποι) – du scepticisme.

Sextus nous apprend que la tradition a conservé deux grands ensembles de τρόποι attribués respectivement à Énésidème<sup>47</sup>, dont nous avons brièvement parlé, et à Agrippa<sup>48</sup>. Les dix modes d'Énésidème conduisent, chacun à leur manière, à la reconnaissance du caractère relatif (πρόσ τι) de tout jugement<sup>49</sup>. Ainsi, l'on peut considérer<sup>50</sup> : 1 / celui qui

<sup>46</sup> Pour être précis, il faudrait dire que le sceptique peut opposer les deux catégories de choses selon plusieurs combinaisons ; ainsi, le sceptique pourra tantôt opposer un phénomène à un noumène, tantôt un phénomène à un autre phénomène, mais aussi un noumène à un autre noumène. De même, l'opposition peut se faire, en obéissant au même schéma, à partir d'impressions (φαντασίαι) présentes ou passées (*H.P.*, I, 31-35).

<sup>47</sup> I, 36-163, p. 75-141.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 164-177, p. 141-147. Pour des témoignages parallèles sur les modes d'Énésidème et d'Agrippa, voir D.L., IX, 78-88 et IX, 88-89.

<sup>49</sup> Le relatif, bien qu'il soit lui-même l'un des dix modes d'Énésidème, est « le genre le plus haut » auquel se ramènent tous les modes, lesquels sont divisés par Sextus en trois « espèces » : les modes se ramenant 1 / au sujet, 2 / à l'objet du jugement ou 3 / aux deux à la fois (I, 39, p. 77).

<sup>50</sup> Sextus écrit que l'ordre des dix modes d'Énésidème – que nous indiquons entre parenthèses avant la référence au texte – qui nous a été transmis par la tradition est purement conventionnel et que leur exposé est

*juge* sous l'angle de la diversité des animaux (1<sup>er</sup> mode : I, 40-78), des différences de sensibilité existant entre les êtres humains (2<sup>e</sup> m. : I, 79-90), des dissimilitudes concernant la constitution des organes des sens (3<sup>e</sup> m. : I, 91-99) ou des différentes circonstances extérieures, telles la maladie ou une quelconque passion irrésistible, affectant le sujet (4<sup>e</sup> m. : I, 100-117) ; 2 / *ce qui est jugé* sous l'angle des diverses compositions et rapports internes des objets considérés (7<sup>e</sup> m. : I, 129-134) ou de la variété des coutumes et des croyances entre des peuples différents, ou au sein d'une même communauté (10<sup>e</sup> m. : I, 145-162) ; 3 / *le jugé et le jugeant en même temps* sous l'angle des effets de la variation spatiale (5<sup>e</sup> m. : I, 119-123), des mélanges et des composés dans lesquels chaque objet se manifeste (6<sup>e</sup> m. : I, 124-128), de la relativité de chaque jugement – ce qui est jugé est relatif à celui qui juge et ce qui est jugé est lui-même relatif aux autres choses qui sont jugées conjointement, par exemple le haut est relatif au bas, etc. – (8<sup>e</sup> m. : I, 135-140), de la fréquence ou de la rareté des observations (9<sup>e</sup> m. : I, 141-144). L'importance accordée par Sextus aux dix modes – il leur consacre une très grande partie de son premier livre – a permis à certains de réduire le scepticisme pyrrhonien à un relativisme radical<sup>51</sup> : l'homme, loin d'être la mesure de toutes choses – comme le veut le relativisme sophistique de Protagoras –, constate que chaque objet de jugement est doublement relatif, d'abord au sujet observant, mais aussi aux autres objets observés en même temps que lui. La δύναμις ἀντιθετική, lorsqu'elle emprunte la voie relativiste des dix modes, amène le sceptique à reconnaître que chaque chose apparaît toujours de manière relative et qu'il ne lui est pas permis de déterminer ce qu'elles « sont absolument, c'est-à-dire par nature (πρὸς τὴν φύσιν)<sup>52</sup> ».

Sextus mentionne également que des « sceptiques plus récents »<sup>53</sup> ont offert un regroupement en cinq modes, lesquels recourent partiellement ceux d'Énésidème. L'on peut en effet mettre face à face phénomènes et noumènes en considérant : 1 / le désaccord (διαφωνία) entre nos différentes impressions de la vie quotidienne ou les diverses opinions des philosophes ; 2 / la régression à l'infini (ἄπειρον), de laquelle ne peut échapper celui qui essaie d'établir une chose à partir d'une autre, qui a elle-même besoin

---

rendu plus clair par l'utilisation des trois catégories mentionnées dans la note précédente. Nous suivons ici son conseil.

<sup>51</sup> J.-P. Dumont (*op. cit.*) est probablement celui qui a poussé le plus loin la tentative d'interpréter le scepticisme pyrrhonien comme un relativisme philosophique.

<sup>52</sup> *H.P.*, I, 135, p. 129.

<sup>53</sup> Un passage de la *Vie de Pyrrhon* (D.L., IX, 88) permet d'avancer qu'il s'agit vraisemblablement d'Agrippa.



d'être établie au moyen d'une autre, et ainsi de suite ; 3 / le relatif (πρός τι) qui suit le même raisonnement que le huitième mode d'Énésidème ; 4 / l'hypothétique (ὑποθετικόν) qui conduit le philosophe embêté dans son argumentation à poser comme hypothèse, c'est-à-dire sans démonstration, ce qui aurait par ailleurs besoin d'être établi ; 5 / le cercle vicieux (διάλληλον) dans lequel tombe celui qui considère comme donné ce qui pourtant fait l'objet de la recherche.

Alors que les modes d'Énésidème cherchent à montrer le caractère relatif de chaque jugement, les cinq modes agrippéens<sup>54</sup>, si on exclut le troisième<sup>55</sup>, mettent surtout l'accent sur les difficultés logiques inhérentes à toute démarche démonstrative visant à prouver ou établir définitivement une chose. Pour cette raison, P. Pellegrin<sup>56</sup> considère qu'ils ne sont pas réellement une application de la δύναμις ἀντιθετική. Plutôt que de mettre en opposition des choses, tel qu'annoncé dans la définition de I, 8, le sceptique qui suit ces modes se comporte davantage en bon logicien de l'argumentation en nous mettant en garde contre de potentiels sophismes. C'est oublier que les choses opposées, si elles peuvent bien sûr correspondre à *ce qui apparaît aux sens*, aux phénomènes conçus comme altération de la sensibilité, peuvent aussi renvoyer à *ce qui apparaît à la pensée*, aux noumènes<sup>57</sup>. Dès lors, confronter les arguments des philosophes entre eux afin de montrer leur désaccord (premier mode) ou opposer aux prémisses d'un argument des objections permettant de faire voir que pour aller plus loin, il faudrait établir un élément nécessaire à la démonstration, qui aurait lui-même besoin d'être établi au moyen d'un autre (deuxième mode), constitue en fait une autre manière d'opposer les choses selon un schéma relativiste : un argument peut en effet toujours être examiné selon la relation entre ses prémisses et sa conclusion ou encore relativement à d'autres arguments similaires. Cette application logicisante de la δύναμις sceptique est par ailleurs compatible avec ce qui a été dit précédemment : pour Sextus, la recherche « ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît<sup>58</sup> ». Le sceptique ne rejette pas les apparences, mais les discours dogmatiques les

<sup>54</sup> Pour une étude approfondie des modes d'Agrippa, voir J. Annas et J. Barnes (1985).

<sup>55</sup> Selon J. Barnes (1985), ce mode – le relatif – est si différent des quatre autres qu'il convient de l'exclure des modes d'Agrippa, lesquels se démarquent par une certaine unité de procédés logiques.

<sup>56</sup> Voir les notes relatives aux modes à la fin de sa traduction des *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 550-551.

<sup>57</sup> Sextus donne par ailleurs lui-même, alors qu'il se propose d'expliquer ce que sont les choses que le sceptique oppose (I, 31-33), des exemples de mise en opposition de concepts et de raisonnements.

<sup>58</sup> I, 19, p. 65.

concernant. La voie agrippéenne lui fournit les moyens dialectiques de mettre en lumière le caractère incomplet ou fallacieux des prétendues démonstrations<sup>59</sup> dogmatiques.

Ces deux séries de τρόποι explicitent la mécanique de l'argumentation sceptique qui sera déployée dans l'ensemble de l'ouvrage. Sextus consacra, aux livres II et III, la majeure partie de ses efforts à l'application de ces modes aux grandes thèses dogmatiques en logique (livre II), en physique (III, 1-167) et en éthique (III, 168-279).

Un sceptique, selon le portrait qu'en trace Sextus Empiricus, est donc un philosophe qui use de sa δύναμις, en suivant certaines stratégies générales, circonscrites dans les modes, pour opposer entre eux des données perceptives et des raisonnements. Quel est le résultat de ce travail ? Sextus écrit en I, 8 qu'en raison de la force égale (ἰσοσθένεια) qui se trouve dans les choses (πράγματα) et les discours (λόγοι) opposés, le sceptique est conduit à la suspension de son jugement (ἐποχή). L'ἰσοσθένεια doit être entendue comme l'égalité des choses et des discours qui sont en conflit « selon la conviction et la non-conviction<sup>60</sup> » et qui empêche celui qui les considère d'adhérer à un parti ou à un autre. Deux exemples, tirés parmi des centaines d'arguments, suffiront à donner un aperçu de cette mécanique en action.

Au début du troisième livre, Sextus examine la notion de dieu. Il fait d'abord porter la σκέψις, à l'aide du huitième mode d'Énésidème, sur la conception épicurienne selon laquelle la divinité est « quelque chose d'incorruptible et de bienheureux » (III, 4, 361). Comme chaque jugement est relatif à celui qui juge, Sextus affirme que le philosophe énonçant une telle thèse devrait pouvoir accéder à une impression révélant ces deux attributs ; autrement dit, il devrait pouvoir être lui-même affecté par la divinité afin de pouvoir en parler avec quelque crédibilité ; or, les dieux ne se manifestent pas directement – du moins de manière répétée et vérifiable – dans des impressions sensorielles ; comment, dès lors, prêter des attributs à une substance qui demeure obscure et inconnue de nous ? Jusqu'à ce que la divinité soit saisie comme un véritable phénomène, la thèse épicurienne la concernant ne vaut pas plus qu'une autre, qui en ferait par exemple un être corporel et susceptible de corruption et de souffrance. Devant une telle alternative, le sceptique est conduit à suspendre son jugement.

---

<sup>59</sup> En réalité, les *Hypotyposes* ne se contentent pas de réfuter la validité de certaines démonstrations philosophiques ; en II, 134-203, Sextus s'affaire à montrer qu'il y a un désaccord tel entre les différentes façons de comprendre ce qu'est une démonstration qu'il est impossible de savoir si une telle chose existe vraiment.

<sup>60</sup> I, 10, p. 59.

Un peu plus loin, Sextus poursuit la *σκέψις*, cette fois-ci à l'aide du premier mode d'Agrippa. Sextus se demande en effet si, en supposant que la divinité puisse réellement exister et être bienheureuse, il est possible d'en arriver à un consensus sur le sens à donner à ce dernier attribut. Alors que pour les disciples d'Épicure, être bienheureux, c'est « être inactif, c'est-à-dire n'avoir aucune affaire soi-même et ne s'occuper de rien pour un autre » (*ibid.*), les stoïciens affirment que c'est « le fait d'agir selon la vertu et de prévoir les choses qui sont ordonnées à soi » (*ibid.*). Les philosophes dogmatiques étant sur ce point essentiel dans un désaccord indépassable, il semble qu'aucune des deux thèses ne soit plus en mesure que l'autre d'emporter une fois pour toutes l'adhésion. Une nouvelle fois, devant la force égale des deux raisonnements examinés, le sceptique est forcé de suspendre son assentiment.

Parler de la force égale de conviction, particulièrement en ce qui concernent les raisonnements des autres philosophes, a de quoi surprendre le lecteur. Le scepticisme ne rejette-t-il pas toutes les opinions et tous les arguments comme illégitimes ? En fait, l'application des modes n'autorise pas le sceptique à affirmer que les choses *ne sont pas*, par nature, telles que le prétendent Aristote ou Épicure ; l'activité de la *δύναμις ἀντιθετική* fait seulement voir que leurs tentatives d'expliquer ce que sont les choses *πρὸς τὴν φύσιν* se fondent inévitablement – et ce, que leurs auteurs en soient conscients ou pas – sur une sous-estimation du caractère relatif de tout jugement ou sur un quelconque vice argumentatif. Suspendre son jugement, c'est reconnaître que personne n'a jusqu'à maintenant réussi à montrer de manière convaincante que les choses sont, par nature, telles ou telles. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les célèbres expressions sceptiques comme « pas plus » (*οὐ μᾶλλον*) ou « toutes choses sont indéterminées » (*πάντα ἐστὶν ἀόριστα*) : la théorie des atomes d'Épicure *n'est pas plus* convaincante que la théorie des formes intelligibles de Platon ; la nature profonde des choses *n'est déterminée* ni par Épicure ni par Platon. À chaque fois, le sceptique exprime comment les choses lui apparaissent et le verbe « être », comme c'est toujours le cas dans le néo-pyrrhonisme, est employé en un sens faible<sup>61</sup>. L'indétermination n'est rien d'autre qu'un affect (*πάθος*) qui l'empêche d'accorder son assentiment à une théorie plutôt qu'à une autre. L'examen mené au moyen de la *δύναμις ἀντιθετική* se conclue par une aporie, une impasse : les discours

<sup>61</sup> Il faut garder en tête que si Sextus dit qu'« une chose X est Y », il veut toujours dire qu'elle « apparaît Y » ou « semble Y » au sceptique qui parle, au moment où il parle, c'est-à-dire au moment où il conduit son examen. La portée du verbe être chez les sceptiques est donc essentiellement descriptive et ce dernier pourrait toujours être remplacé par « paraître » ou « sembler » (I, 198).

dogmatiques ne pas tous faux – cette position est celle des académiciens ; au contraire, ils sont tous, d’une certaine façon, également convaincants. Sextus reconnaît en effet à ces discours une force, une puissance persuasive ; ce qu’il leur refuse, c’est la capacité de l’emporter définitivement les uns sur les autres. « Peut-être »<sup>62</sup> Épicure a-t-il raison d’affirmer que les dieux ne se mêlent pas des affaires humaines afin de demeurer dans la tranquillité ; cette thèse peut apparaître d’emblée à un sceptique comme étant passablement convaincante. Aucun philosophe épicurien n’a toutefois, du moins jusqu’à présent, fourni une démonstration suffisamment persuasive pour écarter toutes les objections, par exemple stoïciennes, faites à cette thèse. Le sceptique, qui les convoque dans son examen, n’adhère pas pour autant à ces objections ou aux thèses positives des stoïciens concernant la providence et la téléologie à l’œuvre dans la nature ; il existe en effet contre elles des discours non moins convaincants (διαφωνία) et elles sont elles-mêmes le plus souvent problématiques en raison de l’argumentation qui les soutient (διάλληλον, ἄπειρον etc.) ou, plus généralement, de la sous-évaluation de la relativité irréductible des phénomènes sur lesquels ils se fondent.

On peut retenir de ce qui vient d’être dit que le principe de la construction sceptique, qui veut qu’« à tout argument s’oppose un argument égal » (I, 12, 59-61), se réduit en dernière analyse à une sorte de constat affectif. Le sceptique, à chaque fois qu’il entreprend de confronter des thèses conflictuelles, observe qu’elles se valent du point de vue de la conviction : sous l’emprise d’un certain affect, il n’arrive pas à former un jugement définitif et est conduit à le suspendre. Aucune raison décisive ne lui permet de considérer comme invalide une thèse épicurienne ou stoïcienne. Sextus ne dit jamais que le sceptique *a compris* ou *découvert* qu’il y a dans les choses une ἰσοσθένεια fondamentale, qui serait une sorte de propriété appartenant par essence aux choses et à laquelle aurait accès, grâce à sa méthode infallible, le sage sceptique. Elle correspond à un état dans lequel le sceptique a été plongé à chaque fois que son examen a porté sur une quelconque affirmation dogmatique (I, 202-203, 169) : à tout argument prétendant expliquer la nature profonde d’une chose qu’il a rencontré dans sa recherche, il a réussi à en opposer un autre, de force égale, c’est-à-dire pas plus ou pas moins convaincant que ne l’était le précédant. Les arguments des dogmatiques possèdent peut-être tous réellement, c’est-à-dire par nature, une force égale ; mais le sceptique n’a aucun accès direct à cette nature, parce qu’elle ne se

---

<sup>62</sup> Sur l’usage de l’expression « peut-être » (τάχα), voir : I, 194-195.

manifeste jamais à lui dans une impression. La principale leçon du phénoménisme, on s'en souvient, est que le sceptique ne peut être véritablement certain que de ses affects ; et ces derniers ne se laissent pas docilement maniés par lui : sans trop qu'il ne sache pourquoi, il découvre qu'un certain enchaînement de πάθη, orchestré par la méthode relativiste des modes, est susceptible de le conduire de l'ἰσοσθένεια à l'ἔποχή. Plutôt que de persévérer dans son examen, il abandonne en effet et détourne sa pensée de la tâche à laquelle il s'était proposé de se consacrer. À chaque étape, il s'agit d'un πάθος qui prend possession du philosophe, et non d'une décision consciente et parfaitement maîtrisée. Nous verrons bientôt quelles conséquences découlent de cet abandon.

#### 6. *La thèse éthique : le scepticisme est un eudémonisme*

Les thèses phénoméniste et relativiste permettent de comprendre comment fonctionne, du point de vue de sa théorie de la connaissance et de sa méthode, le scepticisme. Ils ne fournissent toutefois pas d'indication précise concernant les motivations profondes du scepticisme : pourquoi, en effet, devrions-nous suspendre notre jugement ? à quoi bon suivre les préceptes et les interdictions d'une épistémologie aussi contraignante ? Le scepticisme, s'il est réduit à ces deux seuls aspects – opération à laquelle procèdent souvent ses détracteurs –, semble n'être rien d'autre qu'une philosophie nihiliste ayant pour seule fin la destruction de tout dogmatisme<sup>63</sup>.

Sextus Empiricus mentionne toutefois dans quelques passages décisifs que le sceptique, à l'instar de ses adversaires épicuriens et stoïciens, est d'abord et avant tout à la recherche du bonheur, conçu négativement comme absence de souci et de souffrance<sup>64</sup>. L'espoir d'obtenir la tranquillité est en effet décrit tantôt comme la « fin (τέλος) » (I, 25, 69) du scepticisme, tant comme « l'objet final des désirs » des sceptiques (*ibid.*). Les *Hypotyposes* nous apprennent par ailleurs que ces derniers, en plus de partager la finalité de la plupart des philosophes hellénistiques, partent également du même point de départ qu'eux pour y

<sup>63</sup> Il s'agit également d'une des objections les plus fréquemment adressées à l'interprétation sceptique des *Essais* de Montaigne : si le scepticisme est une philosophie essentiellement destructrice, comment Montaigne, auteur si créatif et à la pensée si féconde, pourrait-il être qualifié de sceptique ? Une telle objection dépend évidemment d'une conception réductrice de la philosophie sceptique, conception qui correspond en fait davantage à la pensée de la Nouvelle Académie qu'à celle de Sextus Empiricus.

<sup>64</sup> Cette conception du bonheur, commune à presque toutes les écoles de l'époque hellénistique, est souvent traduite en français par « sérénité » ou « tranquillité » ; le mot grec « ἀ-ταραξία », utilisé par Sextus Empiricus – mais aussi par les cyniques, les stoïciens et les épicuriens – signifie littéralement « absence de trouble ».

parvenir : « troublés par l'irrégularité des choses et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, [les sceptiques] en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient la tranquillité par la distinction du vrai et du faux » (I, 12, 59). Évoluant au sein d'un monde en perpétuel devenir dans lequel il est difficile de s'appuyer sur quelque chose de constant et de ferme, ils tentent de surmonter l'irrégularité (ἀνωμαλία) et l'instabilité des choses au moyen d'une enquête rationnelle. Ce projet est celui, *mutatis mutandis*, de quasi toutes les philosophies antiques.

Ce qui distingue le sceptique du dogmatique, c'est que la tentative du premier, contrairement à celle du second, se conclut par un échec. Sextus écrit que le sceptique, après avoir nourri de hauts espoirs, « tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement » (I, 26, 69-71). Discerner le vrai du faux s'avère rapidement une tâche impossible : convaincu par des partis de forces égales, le sceptique aboutit dans le désaccord ; abandonnant son premier projet, il décide de renoncer à donner son assentiment une fois pour toutes ; mais une chose inattendue survient alors et la tranquillité, véritable τέλος du scepticisme, s'empare « fortuitement » (τυχικῶς) du philosophe.

Afin d'aider son lecteur à comprendre son propos, Sextus raconte une célèbre anecdote concernant le peintre Appelle (I, 28-29) : cherchant désespérément à rendre de manière réaliste l'écume d'un cheval qu'il venait de réaliser, l'artiste s'est découragé devant la médiocrité de ses résultats ; las de ses vains efforts, il lança l'éponge sur laquelle il essuyait ses pinceaux en direction de son œuvre ; avec surprise, il constata qu'il venait de produire par ce geste de désespoir l'exact résultat qu'il avait poursuivi jusqu'alors sans succès. Selon l'auteur des *Hypotyposes*, il en va de même pour le sceptique. Cherchant à atteindre la tranquillité, le philosophe désespère devant les difficultés qu'il rencontre et suspend son jugement ; ce faisant, ses troubles cessent soudainement et il est plongé dans la sérénité qu'il recherchait avidement. La grande découverte du sceptique est que la recherche du vrai et du faux, envisagée au départ comme la voie la plus sûre vers le bonheur, peut elle-même devenir une redoutable cause de trouble pour l'âme humaine. Rechercher la vérité n'est pas en soi problématique ; ce qui l'est davantage, c'est d'interrompre la recherche et de déclarer avoir trouvé le vrai.

Sextus nous apprend qu'un certain type de découverte hâtive comporte des risques particulièrement importants : « celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans un trouble continuel » (I, 27, 71). Ne pas posséder ce qui est considéré comme le vrai ou le bien est une source d'embarras pour le philosophe qui ressent cruellement ce manque ; le posséder peut certes au départ apporter une certaine satisfaction, mais bientôt une crainte immodérée de le perdre finira par envahir le dogmatique qui n'arrivera plus alors à en jouir paisiblement (I, 27-28). Le sceptique, qui découvre que l'ἐποχή produit fortuitement l'ἀταραξία, réalise après coup, en examinant ses affects, que prétendre savoir ce que sont les choses πρὸς τὴν φύσιν, notamment du point de vue moral, est en soi une source de désordre. Non seulement renoncer à distinguer le vrai du faux et le bon du mauvais entraîne-t-il la tranquillité, mais continuer à adhérer dogmatiquement à des affirmations ou à des croyances métaphysiques semble en exclure tout à fait l'apparition. Le verdict ne fait pas de doute et l'opposition ne saurait être plus nette : avoir, à la manière des dogmatiques, une opinion concernant les choses obscures amène le trouble (ταραχή), renoncer à se faire une telle opinion amène l'absence de trouble (ἀ-ταραξία). Le τέλος du scepticisme étant d'obtenir la tranquillité, le philosophe, qui ne recherche rien d'autre qu'elle et fait tout en vue d'elle, tentera donc d'éviter à tout prix de dogmatiser et essaiera de reproduire le chemin qui l'a conduit vers le bonheur.

Commençant dans une situation initiale de désordre et de confusion, le sceptique comprend qu'interrompre sa recherche en dogmatissant ne fera qu'entraîner de nouveaux troubles. Fort de sa découverte fortuite, il sait maintenant qu'il dispose d'une voie d'accès à la tranquillité et que celle-ci passe par la suspension du jugement. L'ensemble des *Hypotyposes* peut dès lors être interprété comme une tentative d'établir une méthode, ainsi qu'un discours épistémologique la soutenant, permettant de reproduire systématiquement le moment de grâce où le sceptique a goûté pour la première fois à la sérénité. Les modes ne deviennent alors qu'un outil dialectique développé par les grands sceptiques du passé aidant le philosophe à produire, par le biais de sa δύναμις, l'affect libérateur qu'est l'ἐποχή.

Si le sceptique passe l'essentiel de son temps à confronter les arguments d'autres philosophes, c'est donc d'abord et avant tout parce qu'il cherche à atteindre l'ἀταραξία ; qui plus est, cette fin est dite n'être subordonnée à aucune autre. Cette précision permet de bien différencier le but du scepticisme de celui de la philosophie académicienne ; alors que pour la Nouvelle Académie, l'ἐποχή semble constituer une fin en elle-même, elle n'est,

dans les *Hypotyposes*, qu'un moyen – certes, privilégié entre tous – en vue d'un objectif plus élevé. Le volet destructif du néo-pyrrhonisme, s'il attire l'attention par sa radicalité et par la longueur des développements qui y sont consacrés, ne peut pas être considéré indépendamment de sa motivation morale sans que ne soit commis un grave contresens. Le sceptique n'est pas un penseur désabusé ou mesquin qui chercherait à ruiner tout effort spéculatif ou théorique en raison d'une mystérieuse haine antidogmatique ou encore un logicien rigoriste qui viserait à détruire tout argument contenant la moindre erreur de construction. S'il met en branle sa δύναμις ἀντιθετική et qu'il se lance dans une interminable guerre dialectique contre les philosophies de son temps et celles du passé, c'est qu'il voit en cela la meilleure manière d'atteindre le bonheur. Singulière façon de devenir heureux, diront certains ! Il s'agit pourtant précisément de l'option que propose le scepticisme néo-pyrrhonien<sup>65</sup>. Ce que Brochard appelle la « partie destructive » du scepticisme ne doit donc pas être appréciée seulement pour elle-même ; pour le sceptique, elle ne sert d'autre fin que l'atteinte de la tranquillité par l'exercice de sa δύναμις ἀντιθετική.

### 7. *Le scepticisme comme morale*

Le scepticisme de Sextus Empiricus est motivé par une finalité morale, mais les *Hypotyposes* développent-elles pour autant « une morale », entendue comme un ensemble de prescriptions éthiques reposant sur un fondement rationnel ? La réponse, on s'en doute, est négative. Sextus affirme qu'il est impossible d'accorder son assentiment à la prétention des dogmatiques au sujet de l'existence d'un « art de vivre » (τέχνη περὶ βίον). En usant du premier mode d'Agrippa, la διαφωνία<sup>66</sup>, il indique qu'un grand désaccord règne au sujet des biens et des maux. En effet, parmi les nombreuses choses considérées par nature comme bonnes ou mauvaises par les dogmatiques, aucune ne semble produire d'effet uniforme sur tous. Les épicuriens font du plaisir le souverain bien ; mais alors que certains prétendent trouver par lui la tranquillité, d'autres préféreraient mourir que de le laisser

<sup>65</sup> À laquelle se rendra également Montaigne, au moyen de sa pratique de l'essai.

<sup>66</sup> Mode qui, la chose n'a peut-être pas été suffisamment dite jusqu'ici, constitue sans doute le mode le plus utilisé par Sextus tout au long des *Hypotyposes* dans ses attaques contre les dogmatiques. Les quelques exemples qui suivent en fournissent un bon échantillon. Pour une étude sur le fonctionnement et la signification logique de la διαφωνία, J. Barnes (1990a).



exercer sur eux son action amollissante<sup>67</sup>. Selon Sextus, il en va de même pour toutes les acceptions de ce qui est bien ou mauvais absolument<sup>68</sup>. Dès lors, comment pourrait-il y avoir un art de vivre, dont la raison d'être est précisément de prescrire à ses adhérents les biens qu'il faut poursuivre et les maux qu'il faut éviter ? La chose, évidemment, ne se peut pas. De plus, même si l'on accepte qu'un art de vivre puisse réellement exister, il est manifeste qu'aucun de ceux qui sont proposés par les dogmatiques n'est à la hauteur de ses prétentions. Toutes les philosophies hellénistiques prétendent que seule leur propre éthique peut véritablement mener au bonheur. Or, la multiplicité des éthiques rivales proposées par les stoïciens, les épicuriens, les péripatéticiens et les autres écoles de cette époque permet de conclure à la vanité de cette ambition. Plus fondamentalement, Sextus avance que les éthiques dogmatiques sont inaptes à produire les résultats qui sont supposés motiver leur observation. L'art de vivre qu'ils proposent « n'est d'aucun profit à ceux qui le possèdent, mais au contraire leur cause les plus grands troubles » (III, 278, 523) ; car, comme chaque morale dogmatique implique une croyance profonde, notamment en l'existence de choses bonnes et mauvaises, celui qui vit conformément à ses préceptes ne peut faire autrement que de tomber dans le piège décrit précédemment : soit il est dépourvu du bien et il est troublé de ne pas le posséder, soit il l'a et il craint de le perdre ; dans tous les cas, il est malheureux.

Mais si Sextus refuse de reconnaître l'existence d'un art de vivre au sens strict, il admet néanmoins que les sceptiques ne sont « pas capables d'être complètement inactifs » (*H.P.*, I, 23, p. 69.) ; autrement dit : il faut bien vivre ! Il s'observe toutefois dans les prescriptions morales des dogmatiques une telle irrégularité qu'ils ne peuvent que suspendre leur jugement à leur sujet. Comment dès lors s'orienter dans la vie pratique ? Ils ne disposent évidemment d'aucun critère (κριτήριον) théorique leur permettant de distinguer le vrai du faux dans leurs impressions (II, 14-17) ; ils ont par contre à leur disposition un critère qui concerne l'action, à partir duquel ils sont conduits à faire certaines choses et à en éviter d'autres ; ce critère est la chose qui apparaît, le φαινόμενον. Celui-ci est, comme nous l'avons relevé à quelques reprises, un « affect involontaire » (I, 22, 67) qui s'impose au sceptique sans qu'il puisse refuser de lui donner son assentiment. Le phénomène – l'action chauffante du feu, par exemple – est accepté par le sceptique en tant qu'il est une chose qui

<sup>67</sup> On trouvait dans l'Antiquité grecque de tels hommes.

<sup>68</sup> C'est-à-dire que l'on peut trouver, pour des candidats tels que la nature, la raison, la justice ou le bien, le même désaccord empêchant le sceptique de trancher définitivement.

apparaît et qui ne saurait être mise en doute. La voie (ἀγωγή) sceptique est décrite comme celle de la vie selon les phénomènes et de « l'observation des règles de la vie quotidienne » (I, 23, 69).

Cette dernière peut s'entendre de quatre manières différentes (I, 23-24) : 1 / la « conduite de la nature » l'a doué de pensée et de perception ; 2 / la « nécessité des affects » le meut, par la faim et la soif, vers la nourriture et la boisson ; 3 / la « tradition des lois et des coutumes » le mène à embrasser les croyances et les mœurs de sa communauté ; 4 / l'« apprentissage des arts » lui permet d'être actif dans ceux qu'il aura choisis. La position morale du sceptique, si souvent décriée comme un plat conservatisme, a été assimilée, par Jean-Paul Dumont<sup>69</sup>, à celle de l'homme tragique. Le héros de la tragédie grecque doit en effet agir et faire des choix lourds de conséquences, sans jamais avoir accès à de véritables connaissances objectives sur le monde qui l'entoure. Sa conscience lui dicte tantôt une action, tantôt une autre ; une même option lui est recommandée comme bonne par son père, et mauvaise par son frère. La confusion s'empare de lui et son cœur est troublé. Le sceptique est celui qui, dans une telle situation, n'attend pas un signe des dieux qui lui indiquerait une fois pour toutes où se trouve le vrai, mais renonce à un tel espoir et se contente d'écouter les conseils du chœur. Ce dernier, qui agit comme un réservoir des coutumes et des valeurs traditionnelles de la cité grecque, saura lui recommander une conduite conforme aux règles de la vie quotidienne dont l'utilité est depuis longtemps connue ; de toute façon, les solutions inédites et radicales, aussi séduisantes soient-elles de prime abord, aggravent le plus souvent le trouble qu'elles doivent contribuer à réduire. Car l'objectif du sceptique n'est pas, il faut le rappeler, de savoir ce que sont réellement les choses, dans leur nature profonde et secrète, mais bien d'atteindre la tranquillité. Le conservatisme moral de Sextus Empiricus est, comme le volet destructif de sa philosophie, subordonné à la quête de l'ἀταραξία ; une vie véritablement heureuse ne saurait, pour des raisons maintes fois évoquées, se fonder sur une recherche immodérée du vrai ou du bon. Suivre la tradition et ses propres appétits naturels, l'expérience ne cesse de le prouver au sceptique, n'est qu'une façon efficace d'éviter de sombrer dans le trouble associé à la précipitation des dogmatiques, tant du point de vue théorique que pratique.

La voie sceptique décrite par Sextus n'est toutefois pas la vie excessivement austère que l'on pourrait imaginer. Il est intéressant de se pencher, à cet effet, sur ce qui est

---

<sup>69</sup> J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 111-112.

présenté comme le deuxième volet du τέλος du scepticisme, dont nous n'avons pas encore parlé : la μετριοπάθεια<sup>70</sup>. Le premier pyrrhonisme était caractérisé par des principes moraux d'une grande sévérité, exigeant notamment du sage qu'il se maintienne constamment dans un état d'impassibilité, à la manière d'un animal indifférent au monde et aux distractions humaines qui l'entourent<sup>71</sup>. Dans les *Hypotyposes*, l'ἀπάθεια est remplacée par la μετριο-πάθεια. Le sceptique ne cherche pas à éliminer ses affects, comme Pyrrhon, ni à les restreindre ou à les réorienter de manière significative au moyen d'une ascèse rigoureuse, comme les cyniques ou les stoïciens ; il se contente de les modérer. En I, 29, Sextus écrit qu'il ne pense pas que « le sceptique soit complètement exempt de perturbation » car « il est perturbé par ce qui s'impose à lui » (I, 29, 71). L'homme sera toujours affecté par ce qui lui arrive : il frissonnera s'il fait froid et il sera triste s'il perd un membre de sa famille. La douleur physique et psychique est pour le scepticisme un affect incontrôlable et il ne s'agit pas, comme Diogène ou Pyrrhon pourrait le proposer, d'accroître sa résistance physique pour ne plus souffrir du froid ou de s'endurcir moralement au point de ne rien ressentir à la mort de son fils. Le sceptique accepte tous ses πάθη, il en fait même son critère pour la vie pratique. Ce qu'il soumet à l'examen, c'est l'idée selon laquelle il est injuste que le destin nous enlève un proche. De telles pensées sont des additions, des ajouts dogmatiques à mes affects. Alors que le πάθος initial est involontaire et inévitable – la tristesse ressentie à la mort de son fils –, l'opinion que tel affect est bon ou mauvais par nature – « il est injuste qu'un père ait à supporter la douleur d'avoir perdu son fils » ou encore « il est injuste qu'un fils, si bon et honnête, ait à mourir alors que tant de méchants vivent de longues et paisibles vies – est le résultat d'un acte conscient dont nous sommes totalement responsables. Sextus, loin de faire la promotion de l'ascèse corporelle ou mentale, affirme seulement que le sceptique ne cherche pas à déterminer si ce qui lui arrive est une bonne ou une mauvaise chose πρὸς τὴν φύσιν ; cet arrêt de la pensée fait qu'il ne se forge pas une opinion ou un jugement concernant la justice ou l'injustice de son sort actuel. Ce faisant, il évite de souffrir, comme le font les

<sup>70</sup> « [La] fin du sceptique, c'est la tranquillité en matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous » (I, 25, 69).

<sup>71</sup> Voir, par exemple, en D.L., IX, 68 la célèbre anecdote suivante au sujet de Pyrrhon : « Alors que les hommes d'équipage faisaient grise mine à cause d'une tempête, lui-même, gardant toute sa sérénité, leur remonta le moral en leur montrant sur le bateau un petit cochon qui mangeait, et en leur disant que le sage devait se maintenir dans un état semblable d'imperturbabilité » (traduction dirigée par M.-O. Goulet-Cazé, *Le Livre de Poche*, 1999, p. 1105). Nous verrons plus loin que Montaigne a particulièrement apprécié cette anecdote à laquelle il fera référence à quelques reprises dans ses *Essais*.

hommes ordinaires et les philosophes dogmatiques, deux fois plutôt qu'une. Dans une image assez forte, Sextus écrit que le sceptique,

comme être humain pourvu de sensation, [...] subit des affects, et comme il n'a pas, en outre, l'opinion que ce qu'il subit est mauvais par nature, il se modère. Car avoir en plus une telle opinion est pire que de subir la chose elle-même, comme il arrive que les opérés ou des gens qui ont à subir quelque chose de ce genre le supportent, alors que les assistants perdent connaissance à cause de l'opinion qu'ils ont que ce qui arrive est mauvais (*ibid.*, III, 236, 497)

Le scepticisme n'exige pas de celui qui emprunte sa voie qu'il se transforme en un être surhumain, insensible à toute souffrance, ou en sage divin, imperturbable même dans les pires épreuves. Il ne présuppose pas non plus un long entraînement – physique ou intellectuel – débouchant sur l'acquisition d'une vertu réservée aux plus élevés parmi les hommes. Le néo-pyrrhonisme propose en fait un discours moral somme toute modéré. Sextus s'adresse certes à des philosophes, pour qui la recherche de la vérité s'impose comme voie naturelle vers le bonheur ; de plus, quiconque recherche une option philosophique faisant une large place aux débordements émotifs ne trouverait pas, dans les *Hypotyposes*, grand chose qui lui plaise – à ce titre, très peu d'écoles grecques ou modernes seraient à même de le satisfaire ; mais le scepticisme propose une voie simple et somme toute assez courte vers la tranquillité – la suspension du jugement est tout ce qui est exigé pour y parvenir – et peu de modifications importantes du mode de vie de tous les jours sont requises. Le philosophe engagé dans le scepticisme pourra en effet demeurer un citoyen actif dans sa cité et un homme pieux et respectueux des rites de sa religion<sup>72</sup>. Il pourra en outre exercer un métier ou une profession technique, comme la médecine ou la menuiserie. De manière générale, il pourra continuer à faire une bonne partie de ce qu'il faisait avant sa conversion à la philosophie sceptique. La principale différence est qu'en devenant sceptique, il fait de l'accession au bonheur sa principale priorité dans la vie ; tout le reste devient secondaire. Une vigilance constante devient alors nécessaire et il devra être prêt à utiliser sa *δύναμις ἀντιθετική* chaque fois que son cœur se troublera par un assentiment à une chose obscure ou à une croyance dogmatique.

Une dernière question, non sans importance, mérite d'être posée : pourquoi le sceptique s'intéresse-t-il aux autres ? S'il a découvert une manière fiable d'atteindre la tranquillité,

---

<sup>72</sup> À ce sujet, voir III, 2, 359. Sextus affirme que le sceptique croit aux dieux de sa cité et adhère à tous les éléments des dogmes religieux locaux. Cependant, il le fait sans « soutenir d'opinion », c'est-à-dire qu'il ne soutient pas de thèse concernant la substance dont les dieux sont faits ou encore le mécanisme selon lequel ils exercent, ou non, une providence.

pour quelles raisons en sortirait-il pour entretenir des relations avec autrui ? La réponse, fournie dans les dernières pages des *Hypotyposes*, montre à quel point le scepticisme diffère du premier pyrrhonisme et de toute tendance philosophique faisant la promotion de l'ascèse ou de la solitude du sage. Sextus écrit que le « sceptique, du fait qu'il aime l'humanité (φιλόανθρωπος εἶναι), veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption et la précipitation des dogmatiques » (III, 280, 523). Le sceptique aime l'humanité, c'est un philanthrope qui est naturellement porté vers autrui et qui a cœur son bien-être ; en cette qualité, il agit comme un médecin et cherche à guérir ceux qui souffrent. La maladie en question ? La précipitation (οἴησις) et la présomption (προπέτεται) des dogmatiques, amenant ceux qui en sont frappés à soutenir avec vigueur diverses opinions et à défendre des thèses métaphysiques fortes, lesquelles sont toujours accompagnées de troubles et de désordre. Le remède à administrer ? L'exercice de la faculté d'opposition et la production d'arguments, autrement dit un usage approprié du λόγος à même de débarrasser l'affligé de ses mauvaises opinions et de le conduire vers la sérénité.

Cette perspective thérapeutique, sur laquelle se clôt l'ouvrage de Sextus, fournit de précieux renseignements qui permettent d'éclairer, à rebours, une bonne partie de la démarche néo-pyrrhonienne. Sextus mentionne que le sceptique fournit parfois « à dessein » des arguments de faible pouvoir persuasif. Comment justifier cette étrange confession ? Comme le médecin qui doit toujours calibrer son remède en fonction de la sévérité du mal dont est atteint son patient, « le sceptique adresse lui aussi des arguments qui diffèrent en force » (*ibid.*). Pour une affection dogmatique importante, une dose massive de λόγος est de mise ; mais pour un mal léger, un petit argument à effet rapide peut suffire. Par exemple, une vaine superstition, héritée des histoires entendues durant l'enfance, n'a pas besoin d'un appareil dialectique très sophistiqué pour être neutralisée ; au contraire, une croyance religieuse profondément ancrée dans une âme pieuse, devenue source de souffrance, exigera vraisemblablement une série de raisonnements subtils pour perdre sa puissance persuasive. Le sceptique, expert en dialectique par sa connaissance approfondie des modes de la suspension de l'assentiment, doit juger selon le cas et prescrire tout juste ce qu'il faut de λόγος pour soigner le mal dogmatique qu'il a devant les yeux. On comprend alors qu'il suffit parfois d'un seul argument, qui doit être aussi convaincant que celui qui est à l'origine de l'affliction, pour chasser le trouble dont souffre l'âme et qui l'empêche d'atteindre la tranquillité. Nous avons donc une confirmation supplémentaire

qu'une longue et rigoureuse ascèse n'est pas nécessaire pour atteindre le bonheur sceptique. En fait, en comparant le travail du scepticisme à celui de la médecine, Sextus laisse entendre que trop de λόγος, comme une surdose de médicament, peut éventuellement nuire à celui qui le reçoit. La tranquillité résultant de l'ἐποχή, non seulement n'a souvent besoin que d'un argument au pouvoir persuasif moyen pour se manifester, mais son apparition peut même à l'occasion devenir plus difficile, voire être carrément empêchée, du fait d'une trop grande quantité de λόγος dans l'organisme.

Cette caractéristique a conduit André-Jean Voelke, dans l'étude qu'il a consacré à Sextus Empiricus, à affirmer qu'un très grand écart « sépare son *logos* de celui des dogmatiques<sup>73</sup> ». Alors que les raisonnements des épicuriens ou des stoïciens, auxquels leurs auteurs prêtent également une vertu cathartique, sont destinés à être longuement médités et constamment rappelés à la mémoire, le λόγος des sceptiques doit rester dans l'âme du patient seulement le temps qu'il faut pour qu'il produise son effet. Une fois que les arguments ont été bien confrontés et que leur force égale a été constatée, « ils se retournent sur eux-mêmes, provoquant leur propre élimination<sup>74</sup> ». L'autosuppression, à la manière des purgatifs, des λόγοι sceptiques<sup>75</sup> confirme une nouvelle fois l'hypothèse de départ de cette section suivant laquelle le scepticisme est d'abord et avant tout animé par un projet moral – en l'occurrence la disparition de la souffrance causé par le dogmatisme – auquel tout le reste de l'entreprise est subordonné.

La finalité des arguments d'un sceptique, c'est-à-dire la production de l'activité de sa δύναμις, est de provoquer l'ἀταραξία. L'assimilation des raisonnements du scepticisme à des purgatifs permet toutefois de voir à quel point cette finalité morale occupe une place importante dans les intentions du scepticisme : toutes les paroles d'un sceptique peuvent et doivent être évaluées à l'aune de leur efficacité. En elles-mêmes, elles sont aussi inutiles qu'un médicament non utilisé. Aucun profit ne peut être tiré d'un discours sceptique qui ne réussit pas à déclencher l'enchaînement d'affects aboutissant à la tranquillité. La théorie de la connaissance et la méthodologie sceptiques n'ont pas pour prétention de décrire le réel ou d'établir les conditions de possibilité du savoir humain. Elles pourraient d'ailleurs n'être pas plus défendables ou pas moins obscures que celles des dogmatiques. Mais là n'est pas l'important. Le scepticisme de Sextus Empiricus n'a en effet aucun sens en dehors de sa

---

<sup>73</sup> A.-J. Voelke (1983), p. 126.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>75</sup> Pour des articles consacrés à ce thème, voir A. Bailey (1990), L. Castagnoli (2000) et M. McPherran (1987).

capacité à conduire les hommes troublés vers le bonheur. Si, comme le veut la célèbre thèse de Pierre Hadot, chaque école philosophique de l'Antiquité propose un discours théorique justifiant l'adoption d'un certain mode de vie<sup>76</sup>, le scepticisme peut s'interpréter comme l'identité d'un tel discours au mode de vie prôné. Car la philosophie néo-pyrrhonienne, si elle est correctement comprise et mise en pratique, ne peut faire autrement que de s'effacer entièrement, une fois sa tâche accomplie, derrière la vie qu'elle rend possible.

La lecture qui vient d'être effectuée, si elle n'est pas la seule possible, a le mérite de conférer au projet sceptique une unité qui lui sont souvent contestées. Si, à l'époque moderne, il est surtout devenu une critique radicale de la connaissance, un défi tenace lancé aux dogmatiques, il correspond, dans l'Antiquité, à un discours moral n'ayant aucune autre fonction que de conduire celui qui se penche sur ses arguments à la tranquillité<sup>77</sup>. Le volet destructif du néo-pyrrhonisme, fréquemment considéré comme coextensif au scepticisme lui-même, ne sert en définitive qu'à la réalisation concrète de son discours constructif. Cette reconduction du scepticisme à sa finalité éthique permet en outre de contourner de nombreuses objections concernant sa cohérence. Nous aimerions rapidement en évoquer une, parmi les plus pertinentes :

Nombre de ces critiques énoncent un commun reproche : Sextus Empiricus ne respecte pas, dans ses préceptes positifs, les principes qu'il établit au début de son ouvrage et finit par tomber lui-même dans une sorte de dogmatisme. C'est, entre autres, la thèse de Miles Burnyeat<sup>78</sup>, pour qui le sceptique doit *croire* que les arguments des dogmatiques s'équilibrent *réellement*, c'est-à-dire par nature, sans quoi l'assentiment intellectuel nécessaire à la suspension du jugement lui ferait défaut. C'est oublier que le sceptique est un philosophe qui ne vise qu'à recréer, par un certain recours au λόγος, les conditions qui l'ont conduit à voir son âme fortuitement délivrée de ses tourments lors d'un moment de grâce. Dans cette expérience fondatrice, le sceptique a simplement constaté la présence, en lui, d'un enchaînement d'affects débouchant sur la tranquillité ; en réunissant les conditions favorables à la suspension du jugement, l'affect libérateur se produit toujours de nouveau. En tout cela, il ne dogmatise point. La force égale des arguments, la suspension de l'assentiment, l'absence de trouble : il n'est jamais question pour lui que d'affects involontaires accompagnés d'un assentiment spontané et non réfléchi. Pourquoi les choses

---

<sup>76</sup> P. Hadot (2005)

<sup>77</sup> Ce qu'ont incidemment tendance à oublier – ou ignorer – certains commentateurs de Montaigne, qui s'opposent à l'interprétation sceptique de sa pensée.

<sup>78</sup> M. Burnyeat, *op. cit.*

fonctionnent-elles ainsi ? Existe-t-il une relation constante et nécessaire entre l'ἐποχή et l'ἀταραξία ? Se pourrait-il que les raisonnements des dogmatiques, qui semblent s'équilibrer, ne le fassent pas en vérité ? Il s'agit de questions auxquelles le sceptique ne peut répondre avec les moyens dont il dispose – cela supposerait un accès à des choses obscures qui dépassent le champ du phénomène. Il s'agit surtout de questions qui ne l'intéressent pas : son τέλος est l'atteinte de la tranquillité et tout ce qu'il fait est accompli en vue de cette seule fin ; résoudre ces quelques énigmes épistémologiques est sans doute conforme au τέλος de la critique contemporaine, mais cette volonté est étrangère aux préoccupations de Sextus dans la mesure où elle n'est pas nécessaire à la réalisation de son but. Le sceptique est celui qui a découvert une voie d'accès au bonheur et qui s'y consacre exclusivement.

Ce qui dérange sans doute le plus nos sensibilités modernes dans une telle conception, c'est le rôle totalement subordonné qu'y joue la raison. Le sceptique ne part pas d'elle pour déduire l'ensemble de son système : il n'est pas un faiseur de système. Il est toutefois obsédé par l'accession au bonheur et a compris que le λόγος constitue un outil de choix pour y parvenir. Pour être exempt de tourments, il faut suivre la raison, mais jusqu'à un certain point seulement. Son expérience lui a montré que trop de raison ou d'enthousiasme pour la raison peut nuire à sa quête de bonheur. Une curiosité intellectuelle immodérée, une trop grande confiance en ses explications rationnelles, une tendance vers le dogmatisme : voilà autant de façons de retomber dans le trouble et la confusion. Voici autant de leçons dont se souviendra Montaigne.



## II. LE CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE DES *ESSAIS* ET SES IMPLICATIONS ÉTHIQUES

Sextus Empiricus, dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, se propose de présenter le scepticisme sous forme d'esquisse, à la manière d'un historien. Sa principale tâche est de montrer comment se conduit l'examen sceptique – la σκέψις – et de quelle façon elle permet l'atteinte de sa véritable fin – l'ἀταραξία. La précédente section a montré comment il est possible de considérer la totalité de la démarche sceptique comme un projet moral : animé à l'origine par un désir de paix et de tranquillité, le sceptique se lance dans une recherche dogmatique de vérité, croyant par là réussir à combattre le trouble lié au désordre et à l'instabilité du monde dans lequel il vit ; il constate toutefois après les avoir confronté selon la méthode relativiste des modes, que les discours conflictuels concernant les phénomènes, qui en tant que tels sont les seuls objets que nous connaissons immédiatement et de façon certaine, possèdent tous une force persuasive équivalente ; cette constatation, comme le lancer de l'éponge du peintre Apelle, est le déclencheur inattendu et fortuit de la fin recherchée, la tranquillité. Le scepticisme, dans sa version sextusienne, n'est rien d'autre qu'une tentative de parvenir systématiquement à ce résultat. L'épistémologie phénoméniste et la méthode relativiste des modes d'Énésidème et d'Agrippa, auxquels le scepticisme dans son ensemble est souvent réduit, sont en fait les éléments constitutifs de la thérapie sceptique, dont la fin est de combattre les affections dogmatiques. Afin de soulager l'âme troublée par une opinion tenace et source de tourment, le sceptique tente de produire, par le biais d'arguments contradictoires, l'enchaînement d'affects ἰσοσθένεια–ἐποχή–ἀταραξία. Une fois la tranquillité rétablie, les arguments générés deviennent inutiles et sont rejetés en même temps que le trouble est évacué. Tel un médecin qui recommande à un patient guéri de faire de l'exercice physique et de soigner son alimentation pour garder la forme, le sceptique prescrit – à autrui ou à lui-même – un régime de vie à même de préserver sa tranquillité : « la vie selon le phénomène ». En s'attachant aux apparences, en refusant de donner son adhésion aux choses obscures, en examinant attentivement les arguments et les opinions qu'il rencontre quotidiennement, en se fiant à la nature et aux traditions de sa cité, il se voue entièrement à un mode de vie susceptible de lui fournir des jours paisibles et heureux.

Montaigne, bien sûr, n'est pas Sextus Empiricus : il n'est pas un historien, encore moins un théoricien du scepticisme. Écrivain inventif et audacieux, son livre est une œuvre littéraire polymorphe qui peut être abordée à partir de perspectives passablement

différentes. La lecture privilégiée dans cette étude met l'accent sur sa portée philosophique, ce qui présuppose que les *Essais* peuvent être considérés comme un livre de philosophie. Loin de remettre en cause cette possibilité, nous gardons toutefois en mémoire les avertissements de Pierre Villey et de Jean-Yves Pouilloux, selon lesquels il est dangereux de réduire la philosophie de Montaigne, et sa morale en particulier, à un florilège de citations et d'arguments, sensés résumer ses positions sur tel ou tel sujet. Mais puisqu'aucune lecture des *Essais*, et en particulier les lectures qui les considèrent dans leur ensemble comme celle que nous proposons, ne peut éviter complètement une telle réduction, il faudra rester vigilant afin d'éviter de produire un collage abusif.

Nous croyons que la morale de Montaigne – en tout cas, dans ce qu'elle offre de plus riche et de plus stimulant – est moins à chercher dans une suite de définitions ou de principes, disséminés selon une logique « cachée » dans son texte, qu'il s'agirait ensuite de réorganiser en système plus ou moins homogène, que dans sa méthode même ; moins dans ses prises de position théoriques ponctuelles sur diverses questions éthiques que dans ce que Jean Starobinski a appelé le « mouvement » général de sa pensée<sup>79</sup>. C'est en outre dans sa manière de philosopher, son style, que se déploie avec le plus de force et d'originalité son scepticisme. Et c'est à travers une analyse de ce scepticisme, il s'agit du moins de notre prétention, que nous pourrions dégager les caractéristiques principales – sa visée et son fonctionnement – de sa morale. Le fondement moral du néo-pyrrhonisme, exposé dans la section précédente, servira à cet effet de fil conducteur à notre analyse. Nous tâcherons, dans les deux prochains chapitres, de montrer qu'il existe, dans les *Essais*, des correspondances pour chacune des grandes « thèses » du scepticisme antique et qu'elles s'articulent sensiblement de la même manière que dans les *Hypotyposes*, moyennant quelques nouveautés et déplacements qui seront relevés. Alors que le présent chapitre sera consacré à l'exposition du cadre épistémologique des *Essais* et aux implications éthiques que Montaigne leur associe, la présentation détaillée de la morale de Montaigne, émergeant à même sa méthode de l'essai, sera quant à elle abordée dans notre dernière section.

### 1. *Les discours sur la connaissance dans les Essais*

La réflexion sur la possibilité et les limites de la connaissance humaine occupe une place importante dans l'ouvrage de Montaigne. Les questions fondamentales de

---

<sup>79</sup> J. Starobinski (1993).

l'épistémologie sont au cœur de quelques chapitres et font fréquemment l'objet de passages substantiels, disséminés dans chacun des trois livres des *Essais*. Si Montaigne lui-même n'organise pas de manière systématique ses positions en matière de théorie de la connaissance, ces dernières sont toutefois d'une très grande constance ; il est en outre possible de les regrouper, sinon en doctrine unifiée, du moins en un certain nombre de propositions essentielles qui forment un cadre épistémologique cohérent.

Il convient de noter d'entrée de jeu que la terminologie épistémologique de Montaigne est souvent flottante et ses analyses, parfois incomplètes et rapides. Il ne définit avec précision que très rarement les termes qu'il emploie, y compris les plus importants comme « raison » et « expérience », et se contente parfois de lieux communs ou d'illustrations là où le lecteur exigeant et à l'esprit systématique attendrait des démonstrations plus rigoureuses. Nous verrons à la fin de la présente section que la « théorie de la connaissance<sup>80</sup> » de Montaigne, si elle n'est pas à première vue très originale – de nombreux arguments sont directement empruntés d'ouvrages antiques, notamment des *Hypotyposes*, mais aussi des œuvres de Plutarque, de Cicéron et de Lucrèce, pour ne nommer que les plus importants –, présente pourtant un grand intérêt lorsqu'elle est bien comprise et, surtout, lorsque nous saisissons la signification morale que son auteur lui accorde. Car le lecteur constatera rapidement que le discours épistémologique de Montaigne, s'il s'intéresse au phénomène de la connaissance, ne le fait pas dans le but d'offrir à la science une fondation philosophique rigoureuse ; il semble surtout, pour ne pas dire exclusivement, motivé par une visée anthropologique : déterminer ce que l'homme peut savoir afin de mieux comprendre sa « condition ».

L'attitude de Montaigne vis-à-vis la connaissance se caractérise par deux mouvements en apparence opposés mais complémentaires. D'une part, il critique violemment toute conception dogmatique du savoir humain. Tombent dans cette catégorie non seulement les rationalismes radicaux, qui cherchent à atteindre la vérité ou l'être profond des choses par les seuls pouvoirs de la raison, mais également les empirismes naïfs, qui croient pouvoir établir des lois générales et des savoirs certains par un recours méthodique à l'expérience. Une fois la critique montaignienne de la connaissance dogmatique exposée, nous montrerons que celle-ci entraîne un certain nombre d'implications éthiques, rendant nécessaire la

---

<sup>80</sup> Sans doute une telle expression paraît-elle un peu abusive, à la lumière des remarques que nous venons de faire. Si nous l'employons néanmoins à l'occasion, il faut seulement y voir un terme désignant les positions gnoséologiques de Montaigne formant ce que nous appelons le « cadre épistémologique » des *Essais*.

thématisation d'une épistémologie positive. Car les *Essais* développent paradoxalement, en tablant sur la reconnaissance de l'humaine ignorance, une approche positive de la connaissance, centrée sur un usage non-dogmatique de la parole. Dans la présente section, nous nous proposons de présenter successivement ces deux mouvements. Nous tenterons en outre de montrer que le scepticisme de Montaigne, loin de se limiter à la seule critique du dogmatisme, englobe l'entièreté de sa pensée épistémologique. Nous verrons enfin de quelle manière cette dernière débouche sur une nouvelle série de considérations éthiques fondamentales, lesquels nous conduirons vers l'exposition de sa méthode de l'essai, constituant en propre ce que nous appelons sa morale sceptique.

## 2. *Le procès du rationalisme*

Au cœur de toute prétention dogmatique à la connaissance se trouve une surestimation de la puissance de l'esprit. Or, l'instrument privilégié de celui qui aspire à s'élever au-dessus de la condition d'ignorance n'est pour Montaigne rien d'autre qu'« util vagabond, dangereux et téméraire » (II, 12, 559). C'est la leçon essentielle de l'« Apologie de Raimond Sebond » (II, 12). Se fier aveuglément à ses productions peut être un pari risqué. Au contraire, comme « il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure » (*ibid.*), « il luy faut compter et régler ses marches, il luy faut tailler par art les limites de sa chasse » (*ibid.*). La raison, fréquemment désignée comme la faculté responsable de fixer des règles à l'esprit et de le conduire vers la connaissance de la vérité et du bien, peut donc difficilement aspirer à un tel rôle chez Montaigne : « J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures » (*ibid.*, 565). Sur le même ton, il écrit ailleurs : « j'appelle raison nos resveries et nos songes » (*ibid.*, 523).

En elle-même, elle ne peut aucunement revendiquer de statut privilégié dans l'édification des savoirs. D'ailleurs, nous n'avons qu'à considérer les résultats auxquels sont parvenus, par un exercice appliqué de leur raison, les « sçavans les mieux nais, les plus suffisans » (*ibid.*, 563) de tous les temps pour nous en convaincre. Un rapide survol des thèses de ces brillants esprits permet en effet de constater une « infinie confusion d'opinions » et un « debat perpetuel et universel en la connoissance des choses » (*ibid.*, 562). Impossible de trouver le moindre consensus, que ce soit chez les experts ou les

profanes, tant sur les sujets les plus sérieux – par exemple le souverain bien (II, 12, 578), la sagesse (III, 12, 1040) ou les lois (III, 13, 1067) – que sur les plus frivoles – le statut de la semence masculine (II, 12, 557), les critères de beauté féminine (III, 3, 825) ou encore l'ivrognerie (II, 2, 342). Car loin d'être une infaillible faculté naturelle, identique chez tous les hommes, « la raison fournit d'apparence à divers effects. C'est un pot à deux anses, qu'on peut saisir à gauche et à droite » (*ibid.*, 581). L'inconstance de la raison, et des jugements qu'elles rend, est telle que « [j]amais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures » (III, 12, 1067).

Mais la raison discursive, considérée comme pouvoir de connaître *a priori*, n'est-elle pas au contraire l'instrument par excellence au moyen duquel l'âme peut s'élever au-dessus de l'inconstance de l'opinion ? La variété entre les opinions – les vulgaires comme les savantes – pourrait après tout n'être qu'une preuve de la faiblesse naturelle de l'homme, et non de la raison elle-même. Autrement dit, pour qu'elle produise les effets dont elle est capable, il faut d'abord savoir s'en servir. De nombreuses écoles philosophiques, platoniciens et stoïciens en tête, ont soutenu qu'entre les mains d'une personne compétente et prudente, elle peut conduire à elle seule aux plus hautes sphères de la connaissance. Les raisonnements scientifiques, « à la mode des Geometriens » (II, 12, 540), ne sont-ils pas en effet des moyens sûrs de « poiser et connoistre la verité des choses » (I, 51, 306) ? En prenant pour fondement des axiomes impossibles à rejeter, et en progressant de manière apodictique de proposition en proposition, ne serions-nous pas capables d'atteindre la certitude en toutes choses ? Ne pourrions-nous pas affirmer qu'ainsi employée, « la raison humaine est contrerolleuse generale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voute celeste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sçait et connoit » (II, 12, 541) ?

La réponse de Montaigne, on s'en doute, est négative. La raison seule n'est ni un critère de la vérité, ni une source de connaissance. Farouchement opposés aux conceptions rationalistes de la connaissance, les *Essais* regorgent d'attaques contre le caractère arbitraire de toute tentative de fondement rationnel du savoir humain. Le reproche principal adressé au rationalisme consiste en sa volonté de parvenir à la vérité par des constructions logiques. La validité d'un système déductif ne peut jamais dépasser celle des hypothèses sur lesquelles il se fonde. Or, comme « toute presupposition humaine et toute enunciation a

autant d'autorité que l'autre » (*ibid.*, 540-541), les conclusions d'une chaîne déductive seront fatalement au moins aussi incertaines que les postulats qui les soutiennent. Lorsque le point de départ consiste en une proposition mathématique du type « deux et deux font quatre », acceptée par tous et dont la vraisemblance n'est remise en cause par personne, l'incertitude est minime et le résultat peut être qualifié de nécessaire. Mais lorsqu'il s'agit d'un postulat concernant l'immortalité de l'âme ou les attributs de la divinité, thèmes qui sont depuis toujours sources des plus vives controverses<sup>81</sup>, la preuve subséquente n'a plus rien d'apodictique et ne fait souvent qu'obscurcir davantage le sujet traité. Les dialecticiens et autres logiciens peuvent dès lors difficilement, s'ils quittent les bornes à l'intérieur desquelles leurs principes ne suscitent nul désaccord, aspirer à devenir « juges du monde » (*ibid.*, 541). Leurs démonstrations nous renseignent avec profit sur les propriétés des triangles et des cercles ; elles deviennent toutefois des « fantaisies » comme les autres quand elles prétendent parler de la réalité ; il faut alors les « mettre à la balance » (*ibid.*), au même titre que les inventions des poètes, bien que les premières reposent sur les plus rigoureux développements discursifs.

Il est important d'insister sur ce point. Pour Montaigne, « la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée<sup>82</sup> » (*ibid.*, 537), ses constructions conceptuelles et ses déductions ne sont que le produit, certes subtil, mais toujours suspect de l'imagination humaine : « il se peut advenir les mystères de la philosophie avoir beaucoup d'étrangetez communes avec celles de la poésie : l'entendement humain se perdant à vouloir sonder et contreroller toutes choses jusques au bout » (*ibid.*, 556). Comme les trouvailles littéraires, elles peuvent être employées pour orner et embellir nos réflexions ou encore pour les enrichir en en modifiant la perspective. Ce rôle « cosmétique » – selon le double sens du grec *cosmos*, entendu comme « ornement » ou comme « ordre » – de la raison est mis en lumière au tout début de l'« Apologie ». La première des deux « répréhensions » faites à l'ouvrage de Sebond<sup>83</sup>, que

---

<sup>81</sup> Montaigne en fournit de nombreux exemples en II, 12, 546-556.

<sup>82</sup> Cela vaut pour tous les philosophes, même les plus grands : « Platon n'est qu'un poète descousu » (*ibid.*, 537).

<sup>83</sup> Dans sa *Theologia naturalis*, Sebond développe deux grands catégories d'arguments : d'une part, il propose une synthèse des positions catholiques traditionnelles, en les présentant sous la forme d'une doctrine unifiée, en laissant de côté les disputes théologiques et les interprétations divergentes ; d'autre part, il présente une série de raisonnements philosophiques servant à justifier rationnellement la foi et les dogmes chrétiens. Les principales critiques adressées à Sebond, à tout le moins celles dont Montaigne aimerait le « décharger », portent sur cette deuxième sorte d'arguments. Ils reposent tous sur quelques prémisses fondamentales ; nous n'évoquerons ici schématiquement que trois postulats de Sebond, puisque c'est surtout eux qui trouveront écho dans l'*Apologie* : 1 / Sebond considère d'abord que l'homme est supérieur à toutes les autres créatures, en dignité et en intelligence ; une preuve en est, selon lui, que le monde a été créé et ordonné pour lui et que

Montaigne se propose de réfuter dans le chapitre<sup>84</sup>, touche à la pertinence même de la démarche du théologien catalan : « les Chretiens se font tort de vouloir appuyer leur creance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foy et par une inspiration particuliere de la grace divine » (*ibid.*, 440). Montaigne concède dans un premier temps que « les moyens purement humains » (*ibid.*, 441) sont incapables d'éclairer « les hauts mysteres » de la religion. Mais il ajoute que de la même manière que les croyants honorent Dieu, dans leurs prières et leurs rituels, par des mouvements du corps, de même il faut « accompagner nostre foy de toute la raison qui est en nous » (*ibid.*). Il faut cependant toujours garder à l'esprit que la foi ne dépend pas de l'homme et que la raison est absolument incapable d'atteindre une « si supernaturelle et divine science » (*ibid.*). L'homme peut se servir de sa raison pour « embellir, estandre et amplifier » (*ibid.*) sa croyance, mais jamais pour la fonder ou la démontrer. La vérité de la foi demeure un mystère, que l'inquisition rationnelle ne peut pas pénétrer.

Mais le rationaliste qui prend ses productions conceptuelles au sérieux, en matière de théologie ou dans d'autres domaines, et qui les élève au rang de certitudes – c'est le propre du dogmatisme – fait preuve d'une grande témérité intellectuelle. Dans un passage fameux, Montaigne ironise à propos des fondateurs de certaines des plus grandes sectes dogmatiques de l'Antiquité : « Je ne me persuade pas ayement qu'Epicurus, Platon et Pythagoras nous ayent donné pour argent contant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils estoient trop sages pour establir leurs articles de foy de chose si incertaine et si debatable » (*ibid.*, 511). Les théories de ces illustres représentants du dogmatisme antique, avec les robustes axiomatiques qui les accompagnent, doivent être prises pour ce qu'elles sont : des fictions raffinées ayant une certaine utilité spéculative, mais pouvant

---

seul l'homme a la vocation de rendre grâce à son Créateur ; 2 / il défend également une conception anthropomorphique de la divinité ; les propriétés divines telles l'unité et l'infinité potentielle, sont déduites des qualités propres à la nature humaine ; une telle déduction est seulement possible en vertu du fait que la raison humaine participe de la même nature, toutes proportions gardées, que celle de Dieu ; 3 / Sebond avance enfin que toute la création, naturelle et spirituelle, est ordonnée selon des principes que l'homme peut comprendre en observant attentivement la nature, ce qui a pour effet de réduire l'aspect mystérieux et miraculeux traditionnellement conféré aux œuvres divines. Le lecteur intéressé à approfondir la question se rapportera aux livres de J. Coppin (1925), J. de Puig, (1994), ainsi qu'au collectif *Montaigne, « Apologie de Raimond Sebond », de la Theologia à la Théologie »* (1990).

<sup>84</sup> La deuxième concerne la valeur même des arguments du théologien : « Aucuns disent que ses argumens sont foibles et ineptes à verifier ce qu'il veut, et entreprennent de les choquer aysément » (II, 12, 448). On peut considérer que l'ensemble de la critique de la connaissance dogmatique que Montaigne livre dans l'« Apologie », et dont nous fournissons ici un résumé, répond à cette nouvelle « reprehension ». La contre-objection paradoxale de Montaigne prend la forme d'un défi : « Voyons donq si l'homme a en sa puissance d'autres raisons plus fortes que celles de Sebond, voire s'il est en luy d'arriver à aucune certitude par argument et par discours » (*ibid.*, 449).

devenir franchement nuisibles quand on y ajoute la « foy ». L'« assurance » et l'« opiniâtreté » des rationalistes qui investissent leurs créations conceptuelles du pouvoir d'atteindre la vérité, malgré le caractère hypothétique de leur fondement et la contestation qu'elles suscitent chez leurs adversaires, sont souvent décriées dans les *Essais* comme un signe de bêtise – voire de folie – et un vice à combattre<sup>85</sup>.

Montaigne est particulièrement sévère à l'endroit de ceux qui tentent, par le biais de la raison, de s'extirper des contingences mondaines. Il reproche par dessus tout aux rationalismes radicaux de ne pas suffisamment tenir compte du fait que, même dans les recherches philosophiques les plus poussées, « C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle » (III, 8, 930). Les arguments et les concepts du penseur le plus appliqué ne sont jamais que le fruit d'un esprit humain faillible, lui-même inextricablement lié à un corps en proie à d'incessants troubles. Bien que Montaigne ne thématise pas de manière détaillée la question de l'union de l'âme et du corps, comme le feront par exemple plus tard Descartes et Leibniz, il avance tout de même sur le sujet quelques idées essentielles qui ont une importance cruciale dans l'économie de sa pensée. Pour résumer sa position, nous pouvons dire qu'il souscrit à une sorte de monisme matérialiste modéré, suivant lequel matière et esprit forment une unité concrète et partagent les mêmes propriétés, sans toutefois se confondre totalement. De ce monisme, Montaigne tire deux conclusions épistémologiques importantes.

1 / La raison, contrairement aux prétentions de certains rationalistes, est tout simplement incapable d'échapper à ce qu'un platonicien appellerait « la prison du corps » et de conduire l'homme à la certitude apodictique. En effet, l'âme, siège de l'intelligence et de la raison, est perpétuellement tourmentée par les passions corporelles<sup>86</sup>, ce qui affecte considérablement la qualité et la constance de ses jugements. Les passions spirituelles<sup>87</sup>, plus violentes et pernicieuses, en même temps qu'elles bouleversent la marche normale du corps, minent également la capacité de juger de l'homme et remplissent d'incertitude ses raisonnements en apparence les plus solides. Selon Montaigne, aucune ascèse, aucune méthode ne peut nous permettre d'échapper à cette condition. Il faut simplement accepter

---

<sup>85</sup> Voir notamment : I, 1, 51 ; 26, 155 ; 47, 282 ; 47, 332 ; II, 8, 389 ; 12, 486, 503, 592 ; 17, 649 ; 37, 785 ; III, 5, 862 ; 8, 923-924, 928, 938.

<sup>86</sup> « Il est certain que nostre apprehension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvements et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles » (II, 12, 564)

<sup>87</sup> « Les secousses et esbranlemens que nostre ame reçoit par les passions corporelles, peuvent beaucoup en elle, mais encore plus les siennes propres » (*ibid.*, 567).



que l'« homme ne peut estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée » (II, 12, 520).

2 / La connaissance purement *a priori* est un leurre. Si le monisme montanien nous force à reconnaître la part irréductiblement matérielle de l'esprit et de la raison, il nous conduit aussi à admettre que la matière, d'une certaine façon, est douée de pensée. Le corps, par l'entremise de ses organes sensoriels, ne fait pas que passivement recevoir les impressions venant du monde extérieur. Il organise d'emblée ses perceptions et produit à chaque instant ce que Montaigne n'hésite pas à qualifier des « jugements », en ce qu'il précise les rapports entre les diverses impressions qui se présentent à lui, structurant ainsi le donné à partir duquel la raison fabriquera ensuite ses concepts. En somme, il n'est pas exagéré d'affirmer que « Les sens sont nos propres et premiers juges » (III, 8, 930). Aucun savoir humain ne peut s'élaborer sans que le corps ait au préalable reçu et traité de manière préliminaire l'information sensible. La notion d'idée innée ou de connaissance *a priori* n'a pour Montaigne aucun sens et la raison, si elle joue un rôle de la plus grande importance dans nos démarches épistémologiques, ne peut pas être considérée comme leur point de départ. Il réserve bien sûr ce privilège à l'expérience.

### 3. *L'empirisme et ses limites*

Pour Montaigne, l'homme qui aspire à la connaissance doit en effet en tout premier lieu reconnaître le primat incontournable de la perception sensorielle dans l'édification du savoir : « toute cognoissance s'achemine en nous par les sens : ce sont nos maistres » (II, 12, 587). Rien ne peut être appréhendé ou soumis au travail de la raison sans leur concours. Les sens étant « l'extreme borne de nostre aperceance » (*ibid.*), ils « sont le commencement et la fin de l'humaine cognoissance » (*ibid.*, 588). Ce postulat, « sensualiste » avant la lettre, traverse l'ensemble des *Essais* et n'est jamais en tant que tel remis en question. Montaigne ne souscrit pas pour autant à une forme d'empirisme triomphant suivant lequel un usage prudent de l'expérience, doublé d'un exercice minutieux de la raison, est susceptible de conduire l'homme à une connaissance certaine du monde dans lequel il vit. Quatre constats fondamentaux l'empêchent en effet d'adhérer à une telle conception.

1 / *L'incertitude des sens*. Chercher à atteindre la vérité en traitant et en ordonnant rationnellement ses sensations, comme le feront au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> les penseurs empiristes

anglais et les tenants de la méthode expérimentale, est une entreprise vouée à l'échec. Le savoir résultant d'une telle opération ne peut être qu'à l'image des instruments, finis et imparfaits, qui ont servi à la constituer. Les sens étant arbitrairement limités à cinq<sup>88</sup>, souvent peu fiables<sup>89</sup>, fluctuant selon notre état<sup>90</sup>, ne s'accordant que très rarement entre les différentes espèces animales<sup>91</sup>, entre les hommes<sup>92</sup> et même entre eux<sup>93</sup>, il est pour le moins imprudent d'accorder notre confiance à leurs témoignages : « nostre estat accommodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en vérité : car rien ne vient à nous que falsifié et altéré par nos sens » (*ibid.*, 600). Dès lors, la connaissance qui se fonde sur les données de la perception – et Montaigne ne croit pas qu'il puisse en être autrement – acquière nécessairement un caractère problématique et douteux<sup>94</sup>. En un mot, « [I]'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent » (*ibid.*).

2 / *L'impossible saisie du monde extérieur par le sujet.* Ce que les sens saisissent ne doit pas être confondu avec une intuition de ce que seraient réellement les objets perçus, à l'extérieur de la conscience percevante ; en effet ils « n'aperçoivent les choses que par les accidens externes » (III, 8, 930). De la même manière que les oreilles ne peuvent saisir des objets que dans la mesure où ceux-ci émettent un certain type de son, « les yeux humains ne peuvent apercevoir les choses que par les formes de leur cognoissance » (II, 12, 535). La perception ne nous renseigne jamais que sur la façon dont nous sommes nous-mêmes affectés par le monde extérieur : « les sens ne comprennent pas le subject<sup>95</sup> estrange, ains seulement leurs propres passions » (*ibid.*, 601). Et comme « passion et subject<sup>96</sup> sont choses

<sup>88</sup> « Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens ; mais à l'aventure falloit-il l'accord de huit ou dix sens et leur contribution pour l'apercevoir certainement et en son essence » (*ibid.*, 590).

<sup>89</sup> « Cette mesme piperie que les sens apportent à nostre entendement, ils la reçoivent à leur tour [...] ils trompent à l'envy » (*ibid.*, 595).

<sup>90</sup> « Nous veillons dormans, et veillans dormons [...] pourquoy ne mettons nous en doute si nostre penser, nostre agir, n'est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir ? » (*ibid.*, 596).

<sup>91</sup> « Il est certain qu'aucuns ont l'ouye plus aigue que l'homme, d'autres la veue, d'autres le sentiment, d'autres l'atouchement ou le goust » (*ibid.*, 596-597).

<sup>92</sup> « Autrement oit et voit, par la regle ordinaire de nature, et autrement goust un enfant qu'un homme de trente ans, et cettuy-cy autrement qu'un sexagénaire » (*ibid.*, 598).

<sup>93</sup> « Le desgouté charge la fadeur du vin ; le sain, la saveur ; l'altéré, la friandise » (*ibid.*, 600).

<sup>94</sup> La raison ne peut évidemment pas, selon Montaigne, venir au secours des sens en dépassant cette incertitude : « Puis que les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estans pleins eux-mesmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison ; aucune raison ne s'establira sans une autre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny » (*ibid.*, 601).

<sup>95</sup> Dans ce passage, « subject » a le sens d'« objet » (= du latin *subjectum*, lui-même dérivé du grec *hupokeimenon*).

<sup>96</sup> Voir note précédente.

diverses » (*ibid.*), il est présomptueux pour l'homme qui sonde sa propre expérience de prétendre connaître le monde lui-même, c'est-à-dire dans son essence<sup>97</sup>. Ce qui peut être connu se limite donc à ce qui apparaît au sujet connaissant. Les phénomènes ont peut-être une cause externe, Montaigne ne le remet jamais formellement en cause<sup>98</sup> ; nous n'avons toutefois ni les moyens d'en parler avec la moindre certitude ni de vérifier cette hypothèse ontologique<sup>99</sup>. Des sujets de pensée tels que les attributs de Dieu, dont nous n'avons aucune expérience directe<sup>100</sup>, échappent également au domaine de l'évidence et de la connaissance certaine. On rejoint ici le phénoménisme de Sextus Empiricus, et sa condamnation du discours sur les « choses obscures ».

3 / *Le mobilisme universel*. Affirmer que la connaissance humaine prend racine dans le sensible et se limite à l'horizon phénoménal n'implique pas nécessairement que l'on doive renoncer à tout idéal de certitude. Nous n'avons aucune raison de douter, *a priori*, qu'il puisse exister au sein des phénomènes une certaine régularité ou périodicité, vérifiable par une observation patiente et méthodique. Si de telles constantes parvenaient à être empiriquement établies, rien n'empêcherait l'observateur de procéder à une induction et de formuler des lois générales qui rendraient compte et qui expliqueraient avec précision les manifestations sensibles. En ignorant leurs particularités accidentelles et en mettant l'accent sur ce qu'ils ont de commun, on pourrait parvenir à découvrir la part véritablement intelligible des objets considérés, à saisir leur être, bien que celui-ci ne « loge » (*ibid.*, 557) pas directement en nous.

Or, Montaigne conteste la légitimité de semblables généralisations, comme on en trouve par exemple dans les empirismes d'inspiration aristotélicienne, par l'entremise de deux arguments, sans doute les plus emblématiques de l'épistémologie des *Essais*. Les deux partagent une prémisse commune : la certitude, prise dans son acception la plus forte, est un état de connaissance qui ne laisse aucune place au doute. Un tel état peut être atteint soit directement, dans l'évidence d'une perception sensible ou d'une pensée actuelle – nous sommes certains de sentir ce que nous sentons, de penser ce que nous pensons –, soit

---

<sup>97</sup> « Que les choses ne logent pas en nous en leur forme et en leur essence, et n'y font leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez » (*ibid.*, 557).

<sup>98</sup> Voir notre discussion de l'objection de Marcel Conche à cette interprétation : *infra*, p. 62-65.

<sup>99</sup> « Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument: nous voilà au rouet » (*ibid.*, 600-601).

<sup>100</sup> La foi sincère en Dieu peut certes renseigner le chrétien sur la présence en lui de véritables croyances, mais il ne peut pas en inférer avec certitude que l'objet de ses croyances existe réellement en dehors de lui, tel qu'il le conçoit.

indirectement, « par argument et par discours » (*ibid.*, 449) – c'est le domaine des démonstrations et des raisonnements logiques. Nous avons déjà vu que Montaigne ne croit pas en la possibilité d'atteindre la certitude concernant notre monde par le biais de processus purement rationnels. Il faut maintenant voir pour quelles raisons il refuse également cette capacité à l'empirisme, qu'il considère pourtant *a priori* d'un meilleur œil.

Nous ne pouvons pas douter que nous percevons ce que nous percevons. Nous sommes en outre certains que ce qui se présente à nous sous la forme d'un flux d'impressions existe, d'une manière ou d'une autre, même s'il est impossible de vérifier l'hypothèse selon laquelle les phénomènes seraient le reflet, fidèle ou non, d'objets existant réellement hors de nous. Mais, pour ordonner ce que Kant appellera plus tard le « divers phénoménal », il faut encore disposer d'apparences minimalement stables à partir desquelles pourront être ensuite effectuées des opérations rationnelles comme l'induction. Cette exigence a un corollaire ontologique, thématique depuis l'antiquité : l'objet d'une science rigoureuse ne peut être le pur devenir ; car, incapable d'en prendre la mesure, condamné à le voir lui échapper, celle-ci renoncerait à établir la vérité des choses ; si une telle science est possible, elle doit s'occuper de ce qui est véritablement, en d'autres mots de la part substantielle du réel. Or, à la question « qu'est-ce donc qui est véritablement ? » (*ibid.*, 603), Montaigne répond : « Ce qui est éternel, c'est à dire qui n'a jamais eu de naissance, n'y n'aura jamais fin ; à qui le temps n'apporte aucune mutation » (*ibid.*). L'interrogation devient donc : pouvons-nous trouver des choses qui « sont », au sens de la précédente définition ?

Si c'est dans notre monde qu'il faut chercher, lequel est, selon la célèbre formule du début « Du repentir » (III, 2), une « branloire perenne », la quête ne peut se solder que par un échec. En effet, « Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant » (*ibid.*, 804). Pour Montaigne, tout ce qui se trouve dans notre univers « branle », c'est-à-dire est soumis à un mobilisme universel qui ne souffre aucune exception. Ce mobilisme est présenté à la fin de l'« Apologie » comme la conséquence directe de l'irréductible temporalité des événements perceptibles. Les phénomènes ne se donnant et ne se succédant quand dans le temps, ils ne peuvent échapper aux changements et aux altérations que celui-ci leur impose : « Car c'est chose mobile que le temps, et qui apparait comme en ombre, avec la matiere coulante et fluante tousjours, sans jamais demeurer stable ny permanente » (II, 12, 603). Partant de ce constat

« héraclitéen », qui place le changement au cœur de toute chose, Montaigne conclut qu'« il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects » (*ibid.*, 601). Cela équivaut à affirmer que dans notre monde, il n'y a pas d'être, que du devenir. Aucune procédure rationnelle ne peut dès lors être effectuée sur une matière aussi instable sans que les résultats en soient gravement affectés. Il est notamment impossible d'inférer, à partir d'observations individuelles, la moindre loi générale. En effet, chaque objet observé « coulant » en permanence, il n'est jamais identique à lui-même et change continuellement d'aspect. Nous ne pouvons pas déterminer lequel parmi ses états successifs est le plus représentatif de ce qu'il est vraiment, sans recourir à des décisions arbitraires. À défaut de pouvoir y parvenir, il faut renoncer à toute visée de certitude en matière de connaissance : « Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle » (*ibid.*)

4 / *L'irréductible différence des phénomènes*. Même si nous réussissions à obtenir des phénomènes à peu près stables, en ignorant par exemple les variations extrêmes ou en prenant pour valeur de référence l'aspect qui revient avec la plus grande fréquence, les tentatives de généralisation demeureraient tout de même des opérations hautement problématiques. Les premières pages du chapitre « De l'expérience » (III, 13) nous apprennent que si la « raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre ; l'expérience n'en a pas moins » (*ibid.*, 1065). Nous avons vu que pour Montaigne, nous pouvons faire dire tout et son contraire à la raison, ce « pot à deux anses » qu'on peut manier en tous sens. Quoiqu'il soit plus près d'une conception empiriste de la connaissance, l'expérience n'en demeure pas moins pour lui sujette au même risque. Celui qui tenterait de regrouper des phénomènes individuels apparentés et d'en rendre compte par des lois ou des formules générales se buttera toujours à une difficulté redoutable : « La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable » (*ibid.*, 1065). Tout objet d'expérience est en dernière analyse unique et, bien qu'il puisse ressembler à un autre, en diffère irréductiblement. Quand nous croyons contempler deux phénomènes identiques, c'est que l'observation n'a pas été conduite avec assez de minutie<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Montaigne donne à ce sujet l'exemple suivant : « Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus expres exemple de similitude, nous servons de celuy des oeufs. Toutesfois il s'est trouvé des hommes, et notamment

Dans le champ de l'épistémologie, une telle position a pour effet de rendre tout rapprochement entre des événements semblables au mieux approximatif : « La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements est mal sûre, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété » (*ibid.*, 1065). On peut certes établir des rapports et des analogies entre des objets présentant un très haut degré de ressemblance, afin d'ordonner nos perceptions. Proposer des analogies et poser des relations d'identité d'essences ou de propriétés sont toutefois deux actes très différents. Alors que l'analogie respecte la différence existant entre les termes rapprochés et se contente de relever quelque parallèle, leur subsumption sous un genre commun suppose une identité, au moins partielle<sup>102</sup>, des éléments considérés. Or, si une telle opération peut avoir son utilité, elle ne peut pas conduire à la certitude en matière de connaissance. En effet, « Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaite » (*ibid.*, 1070).

Le problème, encore une fois, survient quand on entretient au sujet de pareilles procédures des attentes trop élevées. Pour vivre au quotidien, l'homme a besoin de classer ses impressions, d'opérer dans ce qui se présente à lui comme un flux ininterrompu de perceptions certains découpages. En comparant les phénomènes qu'il observe, il peut déceler des relations de proximité ou des successions fréquentes et mieux s'orienter grâce à elles. Mais il faut se rappeler qu'« on joint toutesfois les comparaisons par quelque coin » (*ibid.*) ou « par quelque interprétation destournée, contrainte et biaise » (*ibid.*). Des résultats ainsi obtenus ne sauraient en aucun cas être pris pour la vérité sur les choses. Montaigne concède que les généralisations et autres universalisations permettent d'ajouter de l'ordre dans nos représentations, ce qui peut s'avérer très profitable dans nos entreprises de tous les jours ; mais il est hardi de prétendre que cet ordre, obtenu par simplification et approximation, est celui des phénomènes eux-mêmes, qui demeurent uniques dans leur individualité.

Quel est le bilan de ce premier parcours ? La tradition philosophique occidentale – du moins de ses origines grecques jusqu'à la fin de la Renaissance – a le plus souvent confié à la raison la tâche de guider l'homme vers la connaissance de la vérité. Montaigne, refusant

---

un en Delphes, qui reconnoissoit des marques de difference entre les oeufs, si qu'il n'en prenoit jamais l'un pour l'autre » (III, 3, 1065).

<sup>102</sup> Pour reprendre notre exemple, il y aurait quelque chose de commun à tous les œufs particuliers – qui seraient donc identiques sous ce rapport – et qui en feraient des individus appartenant au genre « œuf ».

à la raison seule cette capacité, ne discrédite pas pour autant toute aspiration au savoir : « Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience » (*ibid.*, 1065). La vérité est en effet « chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise » (*ibid.*). Cependant, si l'objectif est l'institution d'un savoir certain, l'empirisme ne fait guère mieux que le rationalisme. La raison est un « util » essentiel à l'homme, mais en elle-même elle ne peut rien connaître sans le concours de l'expérience. Selon Montaigne, cette dernière n'est toutefois en mesure de révéler ni la vérité ni l'essence des choses, qui ne se donnent jamais directement dans nos perceptions, « branlantes » et singulières.

#### 4. *Premières implications éthiques : désir de connaissance et bonheur*

La critique de la connaissance humaine a pour principal effet de détruire le prestige qui est depuis les origines de la philosophie généralement conférée à la rationalité humaine, dans les conceptions purement rationalistes, comme dans les empirismes plus nuancés. L'une des conséquences que Montaigne tire de cet « abaissement » de la raison, c'est la vanité des efforts des philosophes qui cherchent à donner un fondement rationnel à la morale. Nous avons vu qu'un simple coup d'œil à leur doctrine, construites sur des fondations en dernière analyse arbitraires, suffit souvent pour constater qu'elles varient considérablement de l'une à l'autre sur les points les plus importants : définition du bonheur, du souverain bien, du vice et de la vertu, des lois, etc. Montaigne est très près de Sextus Empiricus dans l'analyse qu'il fait des « arts de vivre » dogmatiques<sup>103</sup>. Non seulement leur examen contradictoire – recours qui ressemble à s'y méprendre au mode de la *διαφωνία* – rend-il suspectes leurs matrices conceptuelles, mais il semble que l'idée même de lier le progrès de la connaissance rationnelle et scientifique à celui du bonheur, qui est sous une forme ou une autre à la base des sagesse dogmatiques<sup>104</sup>, soit problématique.

L'équation doit en fait être inversée. Montaigne fait sien un avis de Socrate, le « plus sage homme qui fut onques » (II, 12, 501), qui « estimoit bestise singuliere à l'homme

<sup>103</sup> Voir *infra*, p. 30-31.

<sup>104</sup> Voir ce que Montaigne écrit, au tout début de l'« Apologie », au sujet de la science : « mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien, et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens : ce que je ne croy pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance » (II, 12, 438).

l'opinion de science et de sagesse ; et que sa meilleure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse, la simplicité » (*ibid.*, 498). L'accumulation de savoirs rationnels ne rend pas l'homme plus heureux, mais il contribue en plus à accroître son trouble et sa douleur. Il s'agit là du constat éthique fondamental du scepticisme, que Montaigne reprend à son compte dans les *Essais*, tout comme la définition du bonheur – l'ἀταραξία néo-pyrrhonienne – qui lui correspond : « Le n'avoir point de mal, c'est le plus avoir de bien que l'homme puisse esperer » (*ibid.*, 493). Le bonheur le plus élevé auquel l'homme peut aspirer, en d'autres mots l'« humaine felicité » (III, 2, 817), c'est l'absence de mal – celui du corps, comme celui de l'âme.

Si l'« opinion de science et de sagesse » est pour l'homme une « bestise singuliere », c'est que son bonheur, quand il lui est donné d'en jouir, passe le plus souvent par la simplicité naturelle : « Je dy donq que, si la simplese nous achemine à point n'avoir de mal, elle nous achemine à un tres-heureux estat selon nostre condition » (*ibid.*, 493). Le plus « doux et mol chevet, et sain » sur lequel s'appuyer est donc « l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte » (III, 13, 1073). La « naifveté originelle » (I, 31, 206) des « cannibales », que les voyageurs européens commencent à découvrir en Amérique à l'époque où sont composés les *Essais*, et *a fortiori* celle des animaux offrent à Montaigne des exemples de vies en apparence d'autant plus heureuses qu'elles ne semblent faire aucun cas de la raison et de son prétendu pouvoir de connaissance.

Car la critique de la rationalité humaine a surtout pour but, selon l'expression fameuse de Hugo Friedrich, d'« humilier » l'homme, notamment en contestant la place centrale qu'il s'est octroyé dans l'échelle du vivant<sup>105</sup>. Une fois détruit le prestige indu que nous accordions à notre raison, nous comprenons que ce « n'est pas par vray discours, mais par une fierté vaine et opinatreté, que nous nous préférons aux animaux » (II, 12, 486). Le pourceau que Pyrrhon donne en exemple à des marins effrayés par un orage<sup>106</sup> constitue aux yeux de Montaigne l'un des meilleurs exemples de la supériorité qu'il prête aux animaux sur les êtres humains qui, incapables d'employer leur raison et leur intelligence convenablement, s'en servent habituellement pour augmenter leur tourment. Lisons ce qu'il écrit au sujet de la célèbre anecdote, qu'il reprend vraisemblablement de Diogène Laërce,

<sup>105</sup> Qui était l'un des éléments centraux de l'anthropologie de Sebond.

<sup>106</sup> « Pyrrho le Philosophe, se trouvant un jour de grande tourmente dans un batteau, monroit à ceux qu'il voyoit les plus effrayez autour de luy, et les encourageoit par l'exemple d'un pourceau, qui y estoit, nullement soucieux de cet orage » (I, 14, 54-55).



dans le chapitre « Que le goust des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons » (I, 14) :

Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, dequoy nous faisons tant de feste, et pour le respect duquel nous nous tenons maistres et empereurs du reste des creatures, ait esté mis en nous pour nostre tourment ? A quoy faire la cognoissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela, et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrho ? L'intelligence qui nous a esté donnée pour nostre plus grand bien, l'employerons nous à nostre ruine, combatans le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses utils et moyens pour sa commodité ? » (*ibid.*, 55).

Montaigne affirme régulièrement que la nature a rendu toutes les créatures spontanément capables de prendre soin d'elles-mêmes et aptes au bonheur – il s'agit même de son grand « dessein ». L'homme, pour sa part, semble faire un usage de sa raison qui le conduit à combattre cette sagesse naturelle – qui est pourtant, ou à tout le moins a déjà été, en lui –, et qui le rend malheureux. Dans le passage cité, « la cognoissance des choses » est présentée comme responsable de la perte du repos et de la tranquillité<sup>107</sup>. Ce qui est ici surtout à blâmer pour Montaigne, c'est la « curiosité » illimitée, « fleau de nostre ame » (I, 27, 182) et « vicieuse par tout » (III, 5, 869), dont font preuve ceux qui cherchent à tout connaître du monde. Dans le chapitre où il fait par ailleurs l'éloge des cannibales, il écrit à propos de ses contemporains : « J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité » (I, 31, 203) ; sur le même registre, il dira de l'homme, à la toute fin des *Essais* : « Je trouve qu'en curiosité de sçavoir il en est de mesme : il se taille de la besongne bien plus qu'il n'en peut faire et bien plus qu'il n'en a affaire, estendant l'utilité du sçavoir autant qu'est sa matiere » (III, 13, 1038). La curiosité, impulsion en elle-même naturelle et parfois utile si elle demeure contrôlée, est dangereuse lorsqu'elle devient « inquiete et tumultuaire » (II, 7, 395) et qu'elle entraîne l'esprit hors de lui-même. En somme, de même que celui qui cherche à conserver la santé doit se garder de manger au-delà de sa faim, l'homme qui est intéressé par son bonheur ne doit pas chercher à savoir au-delà de ses forces.

---

<sup>107</sup> Pour une liste détaillée des méfaits qu'entraîne un désir immodéré de connaissance, voir le passage suivant (nous soulignons) : « [...] nous avons pour nostre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité. Certes, nous avons estrangement surpaié ce beau discours [= la raison] dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise » (II, 12, 486).

Mais une curiosité limitée, un appétit de savoir raisonnable est-il seulement concevable dans le cadre des *Essais* ? Montaigne, dans « De l'expérience », paraît incliner vers une réponse négative : « Les hommes mescognoissent la maladie naturelle de leur esprit : il ne fait que fureter et quester, et va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besongne, comme nos vers de soye, et s'y estouffe (III, 13, 1068). L'esprit humain est atteint d'une « maladie naturelle » ; une fois en marche – et rien ne laisse croire qu'il puisse ne pas l'être –, il est incapable de s'en tenir à la tâche présente, s'engageant toujours au-delà de ses forces dans des projets et des mouvements qui finissent par l'étouffer. Ce faisant, toute quête de connaissance est susceptible, avant même de commencer et indépendamment de l'habileté de celui qui s'y adonne, d'« étouffer » ce dernier et de le conduire loin de son objectif initial.

Bien des points mériteraient sans doute d'être éclaircis davantage, mais nous en avons assez pour l'instant dit pour formuler la première grande leçon éthique que Montaigne semble tirer de sa théorie de la connaissance : le désir – qui devient « naturellement » immodéré pour un esprit « maladif » – de savoir, s'il conduit à toutes sortes de contresens et d'abus dans le domaine de l'épistémologie, est une source de tourment importante et un obstacle majeur au bonheur humain dans le champ de la morale.

À ce stade de notre présentation, nous pourrions nous demander si la posture éthique de Montaigne ne peut pas se réduire entièrement à cette simple option : puisque la soif de savoir entraîne des effets éthiques si préjudiciables, ne suffit-il pas simplement d'y renoncer une fois pour toutes et de se réfugier dans l'ignorance et « l'inscience » ? Comme le relève Alexander Nehamas, alors que certaines personnes – on peut bien sûr penser aux « cannibales », mais aussi aux enfants ou aux gens « du commun », qui n'ont pas été corrompus par une éducation remplissant l'esprit d'extravagance et de présomption – suivent spontanément et docilement les enseignements de la nature, ceux qui n'ont pas cette chance, mais qui désirent tout de même le bonheur que procure la simplicité naturelle, doivent faire un effort intellectuel et physique de tous les instants pour retrouver cette dernière<sup>108</sup>. Montaigne lui-même avoue être dans cette situation. En parlant de la « Nature » qui « est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent » (III, 13, 1113), il affirme : « Je queste partout sa piste : nous l'avons confondue de traces artificielles » (*ibid.*).

---

<sup>108</sup> « [...] even though natural dispositions seem in general to be superior to learned ones, it is necessary for the people who lack the simplicity of the uneducated to use their learning to recapture the natural tendencies they have lost in their corrupt age and state » dans A. Nehamas (1998), p. 115.

Un peu comme dans la situation originelle décrite par Sextus Empiricus, qui nous montre le futur sceptique, en bon philosophe dogmatique qu'il est encore, tentant d'atteindre le bonheur par une réflexion fondamentale sur la nature des choses, la pensée morale de Montaigne s'intéresse à l'homme « dénaturé », entre autres par son érudition et sa formation, qui, ayant « abandonné nature », veut « luy [...] apprendre sa leçon » (III, 12, 1049). Il ne suffit cependant pas, après avoir constaté que l'« opinion de science et de sagesse » provoque des effets moraux nuisibles, de simplement la chasser et d'« opter » pour l'ignorance, comme s'il s'agissait d'un choix délibéré dépendant de notre seule volonté. En fait, si une telle voie était praticable, tout porte à croire que Montaigne la recommanderait. Mais « l'humaine condition » est ainsi faite qu'elle est animée d'appétits contraires : elle recherche d'une part le doux bonheur que procure l'observation des « règles de Nature » (III, 13, 1073), mais elle doit d'autre part paradoxalement reconnaître qu'il « n'est desir plus naturel que le desir de connoissance » (III, 13, 1065), lequel peut facilement se transformer en curiosité dogmatique remplissant de trouble celui qui en est la proie.

S'il faut absolument choisir entre savoir et bonheur, Montaigne est catégorique : « je suis ainsi fait, que j'ayme autant estre heureux que sage » (III, 10, 1024). Mais il ne peut malgré tout se résoudre à accepter que l'exercice de la raison, impliquée dans tout effort de connaissance, puisse avoir d'autre visée que notre « félicité » : « De vray, ou la raison se mocque, ou elle ne doit viser qu'à nostre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à nostre aise » (I, 20, 81). S'il est hardi d'assigner un *τέλος* unique à la pensée d'un philosophe aussi « impremedité et fortuite » (II, 12, 546) que ne l'est de Montaigne, il nous semble néanmoins évident qu'il ajoute sa voix au concert de celles qui destinent l'homme au plaisir et à la jouissance de la vie : « Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est nostre but, quoy qu'elles en prennent divers moyens ; autrement on les chasseroit d'arrivée : car qui escouteroit celuy qui pour sa fin establirait nostre peine et mesaise » (I, 20, 81). Une question s'impose ici : existe-t-il une manière d'user de sa raison, malgré tout ce qui vient d'être dit, qui parvienne à satisfaire prudemment notre envie de connaissance tout en nous rapprochant du bonheur ?

C'est à notre avis dans le scepticisme néo-pyrrhonien que Montaigne trouvera une réponse à cette redoutable série de dilemmes. Le sceptique, pour jouir de la libération que procure l'*ἐποχή*, doit en effet au préalable confronter dialectiquement, au moyen d'un

examen minutieux, autrement dit de la *σκέψις*, les opinions et les savoirs apparents qu'il a lui-même souvent désirés, voire activement recherchés<sup>109</sup> ; une fois l'*ἐποχή* accomplie, de nouvelles opinions et de nouveaux savoirs viennent constamment se greffer aux anciens, de telle sorte qu'il doit toujours rester vigilant – notamment en réactivant la mécanique suspensive à chaque fois que ceux-ci deviennent une cause de tourment – et se garder de sombrer lui-même dans le dogmatisme en s'en tenant, lorsqu'il a à parler et à rendre des jugements, à une fidèle description de ses affects ainsi qu'en évitant de soutenir des thèses concernant les *ἄδηλα*.

Si nous avons raison de croire que Montaigne développe une morale sceptique, c'est dans une semblable solution, qui prend acte de la tension existant entre un naturel désir de tranquillité et une toute aussi naturelle soif de connaissance, qu'il faut la chercher. Le scepticisme, contrairement à une idée reçue, n'est pas une réflexion facile pour les esprits qui, pour une raison ou pour une autre, ne veulent pas savoir ; elle propose plutôt une morale intellectuellement exigeante à l'intention de ceux qui sont naturellement mus par le désir d'une connaissance fondamentale du monde, mais qui refusent de souffrir pour l'obtenir<sup>110</sup>.

Attendu qu'il est tout simplement impossible de supprimer complètement le désir de connaissance et, comme nous le verrons bientôt, que l'homme est de toute façon toujours installé dans des flux de représentations et de savoirs, nous ne pouvons faire l'économie d'une bonne compréhension du phénomène positif de la connaissance. De plus, c'est précisément en mettant au point une méthode permettant de s'approprier et de confronter les contenus cognitifs positifs qui le traversent que la morale montaignienne cherchera à libérer l'homme du tourment dogmatique. C'est donc à la thématique sceptique d'une approche positive de l'épistémologie que nous devons maintenant nous consacrer. Nous verrons en outre qu'une telle tentative se trouvait déjà en puissance dans les *Hypotyposes*, bien que nous n'y ayons pas insisté outre mesure dans notre première partie.

---

<sup>109</sup> À tout le moins dans sa phase initialement dogmatique.

<sup>110</sup> Insistons une dernière fois sur ce point crucial. La suspension de l'assentiment n'est pas un choix, elle ne dépend pas simplement de la volonté du sceptique ; elle est le résultat de la *σκέψις*, laquelle a nécessairement besoin d'opinions ou de contenus cognitifs pour fonctionner. Elle s'adresse donc à celui qui, pour différentes raisons, est engagé dans un processus d'acquisition de connaissances, mais qui souhaite éviter le trouble qui lui est souvent corrélatif. Bref, elle ne concerne pas l'homme qui est d'emblée ignorant et serein, qui n'en n'aurait pas besoin.

### 5. Dogmatisme et scepticisme

Quand Montaigne critique les tentatives rationalistes et empiristes d'atteindre la vérité et la certitude, et avec elles les morales qu'elles soutiennent, il ne nie pas que la connaissance elle-même soit possible. En fait, même l'accession à la vérité n'est pas comme telle exclue. Ce qui est rejeté, c'est le tour dogmatique que prennent ces tentatives lorsque créations conceptuelles et lois générales, plutôt que d'être considérées comme de simples discours humains – donc imparfaits – sur les phénomènes, sont sensés révéler l'essence du réel.

Pour Montaigne, le dogmatisme consiste en la tendance bornée à « l'affirmation et l'opiniastreté » (III, 13, 1075), c'est-à-dire l'attitude de celui qui soutient une idée ou une thèse, refusant de la remettre en question et la considérant comme absolument vraie. Le philosophe dogmatique est en particulier celui qui, en l'absence de raison décisive lui permettant de trancher en faveur d'un membre d'une alternative donnée, se croit malgré tout obligé de faire un choix et de s'y tenir obstinément par la suite : « Qu'iray-je choisir ? Ce qu'il vous plaira, pourveu que vous choisissiez ! Voilà une sottise réponse, à laquelle pourtant il semble que tout le dogmatisme arrive, par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons » (*ibid.*, 504).

Reprenant dans l'« Apologie » presque mot pour mot la tripartition de la philosophie de Sextus Empiricus (I, 1, 53<sup>111</sup>), Montaigne oppose, comme ce dernier, le dogmatisme au scepticisme : « Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce point : ou qu'il dict qu'il l'a trouvée, ou qu'elle ne se peut trouver, ou qu'il en est encore en quête. Toute la philosophie est départie en ces trois genres » (II, 12, 502). Montaigne relève que le dogmatisme se divise en deux catégories : le dogmatisme positif, celui des « Peripateticiens, Epicuriens, Stoiciens et autres » (*ibid.*) qui prétendent avoir trouvé la vérité, et le dogmatisme négatif, celui de « Clitomachus, Carneades et les Académiciens » (*ibid.*) qui affirment qu'on ne peut pas l'atteindre. En face de cette attitude se trouve celle des sceptiques, lesquels font profession « de branler, douter et enquérir, ne s'asseurer de

---

<sup>111</sup> Comparer le passage qui suit à l'original sextien : « Quand on mène une recherche sur un sujet déterminé, il s'ensuit apparemment soit qu'on fait une découverte, soit qu'on dénie avoir fait une découverte et qu'on reconnaît que la chose est insaisissable, soit qu'on continue la recherche ».

rien, de rien ne se répondre » (*ibid.*). Le scepticisme, contrairement au dogmatisme<sup>112</sup>, adopte une posture d'humilité face à l'étendue du pouvoir humain de connaissance : « Car cela, d'établir la mesure de nostre puissance, de connoistre et juger la difficulté des choses, c'est une grande et extreme science, de laquelle ils doubtent que l'homme soit capable » (*ibid.*).

Cette proposition n'est évidemment pas sans plaire à Montaigne ; dans ses *Essais*, il ne fait en effet jamais que *constater* la faiblesse de l'entendement humain et de ses productions, il ne la *postule* pas comme le ferait dogmatiquement un académicien : « L'ignorance qui estoit naturellement en nous, nous l'avons par longue estude confirmée et averée » (*ibid.*, 500). Rien n'empêche donc que le constat s'inverse un jour ; le sceptique est d'ailleurs « encore en quête ». Cependant, les thèses et les opinions de ceux qui prétendent avoir dépassé la condition d'ignorance, dans laquelle l'humanité a jusqu'ici été confinée, ne pourront être simplement posées ; elles devront encore pouvoir résister aux contre-arguments sceptiques et démontrer qu'elles parviennent hors de tout doute à établir un réel savoir.

Montaigne ajoute que les sceptiques, en plus de faire preuve d'une vigilance de tous les instants à l'égard des propositions dogmatiques, préfèrent pour leur part ne pas donner leur assentiment aux arguments qui se présentent à eux : « Des trois actions de l'ame, l'imaginative, l'appetitive et la consentante, ils en reçoivent les deux premières ; la dernière, ils la soustiennent et la maintiennent ambigue, sans inclination ny approbation d'une part ou d'autre, tant soit-elle légère » (*ibid.*, 502-503). Quand les sceptiques défendent des opinions, ce n'est jamais que pour contrer celles de leurs adversaires. Les formules qu'ils utilisent – Montaigne fournit des traductions françaises des principaux « refrains » sceptiques<sup>113</sup> – ne sont utiles que dans la mesure où elles contribuent à la « surseance et suspension de jugement » (II, 12, 505) ; en elles-mêmes, elles n'ont pas

---

<sup>112</sup> Parlant de la vérité : « Ceux-cy jugent que ceux qui pensent l'avoir trouvée, se trompent infiniment ; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre ».

<sup>113</sup> « Leurs façons de parler sont : Je n'establis rien; il n'est non plus ainsi qu'ainsin, ou que ny l'un ny l'autre ; je ne le comprends point ; les apparences sont égales par tout ; la loy de parler et pour et contre, est pareille. Rien ne semble vray, qui ne puisse sembler faux. Leur mot sacramental, c'est ἐπέχω, c'est à dire je soutiens, je ne bouge. Voylà leurs refrains, et autres de pareille substance » (II, 12, 503).

plus de valeur que les discours dogmatiques qu'elles visent à neutraliser et sont par conséquent « évacuées » en même temps qu'eux<sup>114</sup>.

Le passage précédemment cité mentionne également que le philosophe sceptique ne s'empêche par ailleurs ni de désirer ni d'user de son « imagination » – terme souvent employé, avec « fantaisie » et « discours », comme synonyme de « raison ». Montaigne refuse en outre de croire que celui qui adhère au scepticisme soit contraint de se transformer en un être « stupide et immobile » (*ibid.*, 505), incapable de pensée et d'action. Il conçoit plutôt ses partisans comme des hommes doux et sociables, qui ont simplement fait le choix de ne pas fixer leur esprit sur des opinions définitives : « Ils se servent de leur raison pour enquêter et pour débattre, mais non pas pour arrêter et choisir » (*ibid.*).

L'empathie que Montaigne témoigne à l'égard des positions sceptiques – ainsi qu'à celles de Pyrrhon, qu'il connaît par l'entremise des textes de Diogène Laërce – vers la fin de l'« Apologie » (II, 12, 501-557) et dans les quelques chapitres suivants est évidente. Non seulement multiplie-t-il les commentaires favorables concernant les vues attribuées au « plus sage party des philosophes », mais il ne les critique que très rarement, lui qui n'épargne habituellement aucune école philosophique<sup>115</sup>. Le néo-pyrrhonisme est en effet une importante source d'arguments antidogmatiques à laquelle l'auteur des *Essais* n'hésite pas à puiser. Plus important encore, le scepticisme offre à Montaigne un cadre lui permettant de penser positivement une théorie de la connaissance qui demeure antidogmatique.

Car si nous avons jusqu'ici surtout insisté sur les limites de la connaissance ainsi que sur les tentatives infructueuses des rationalistes et des empiristes de les dépasser, nous avons par ailleurs évoqué à quelques reprises que Montaigne ne juge pas pour autant que le savoir, vers lequel il est naturellement attiré, soit totalement interdit à l'homme. Nous avons surtout vu qu'une théorie positive de la connaissance était importante à la visée éthique essentielle des *Essais*. Il est maintenant temps d'aborder ce volet positif de l'épistémologie montaignienne. Il s'agira d'exposer comment, à partir des « passions » provenant des sens, la raison parvient à générer des opinions et à produire ses propres vérités, lesquelles sont prises en charge par une parole s'efforçant d'ouvrir un espace sceptique à même d'en rendre possible un usage non-dogmatique. Nous tâcherons enfin de montrer en quoi cet

---

<sup>114</sup> « Et, par cette extrémité de doute qui se secoue soy-mesme, ils se separent et se divisent de plusieurs opinions, de celles mesmes qui ont maintenu en plusieurs façons le doute et l'ignorance » (*ibid.*).

<sup>115</sup> Voir entre autres ce jugement sur le scepticisme antique, dont il vient tout juste de présenter les principales positions : « Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de verisimilitude et d'utilité » (*ibid.*, 506).

itinéraire est compatible, contrairement à ce que certains critiques avancent<sup>116</sup>, avec le cadre gnoséologique néo-pyrrhonien.

## 6. *Le sensible.*

Pour Montaigne, toute connaissance procède des sens. Ceux-ci fournissent à la conscience percevante des « passions » qui ne doivent pas être confondus avec leurs éventuels « subjects » – renvoyant à l'idée de « substrat » ou de « substance ». Montaigne n'affirme cependant nulle part que de tels « subjects », qui ne se donnent jamais dans l'expérience et qui seraient d'hypothétiques « causes » des phénomènes, existent nécessairement. Mais comme ils constituent généralement dans les discours dogmatiques le support ultime de l'être ou de l'essence, et en tant que tels constituent l'objet de la science véritable, il est important pour lui d'insister sur l'insondabilité de telles notions afin de démontrer la vanité des efforts de ceux qui prétendent discourir sur la vérité des choses. La seule entité, dans l'ensemble des *Essais*, qui est à l'occasion dite « être » en ce sens<sup>117</sup>, c'est Dieu. Mais il faut faire attention : Montaigne, quand il parle de Dieu, ne prétend nullement déterminer son essence ; le rapport qu'il entretient avec la divinité est entièrement circonscrit par sa foi personnelle et sa soumission affichée aux préceptes de l'église catholique ; on chercherait en vain des passages où il tenterait de fonder celle-ci ontologiquement car Dieu n'est tout simplement pas – et ne saurait en aucun cas être – un thème d'investigation philosophique pour Montaigne.

Nous ne connaissons donc que nos « passions », leurs « subjects », à supposer qu'ils existent, ne se manifestant jamais directement à nous. Pourquoi alors maintenir une telle distinction ? Pourquoi, en d'autres mots, poser une sphère d'existence à laquelle nous n'avons aucun accès et ensuite condamner ceux qui s'aventurent à en préciser la nature ? Évoquer une telle scission entre le visible et l'invisible, plutôt que de la rejeter formellement, ne serait-il pas le signe d'un dogmatisme caché de Montaigne, d'une sorte de « retour du refoulé » ? Marcel Conche<sup>118</sup> considère que l'attitude que nous venons de décrire correspond au phénoménisme de Sextus Empiricus, mais pas à la pensée de

<sup>116</sup> Notamment M. Foglia (2005) pour qui l'importance que Montaigne accorde à la formation positive du jugement est incompatible avec la suspension du jugement sceptique. Pour une discussion de sa thèse, voir *infra*, p. 77-78.

<sup>117</sup> Voir la définition « parménidienne » de l'être, précédemment citée : « Ce qui est éternel, c'est à dire qui n'a jamais eu de naissance, n'y n'aura jamais fin ; à qui le temps n'apporte aucune mutation » (*ibid.*).

<sup>118</sup> M. Conche (1996), p. 27-42.



Montaigne. Celui-ci, s'il présente avec une apparente sympathie les thèses sceptiques, ne le fait que dans une visée polémique. Cherchant à « humilier » l'homme et sa raison, il aurait décidé de convoquer, dans cette seule visée et sans vraiment y adhérer, la machine de guerre néo-pyrrhonienne de Sextus Empiricus. En ce qui concerne sa propre pensée Montaigne serait « entièrement pyrrhonien<sup>119</sup> », c'est-à-dire qu'il adhérerait aux positions de Pyrrhon. Selon Conche, le pyrrhonisme est une philosophie de l'« apparence pure » qui stipule qu'il n'y a dans le monde que des apparences et que ces dernières ne sont le reflet d'aucune substance ou essence supérieure ; en somme, tout ce qui apparaît est « apparence universelle ou absolue<sup>120</sup> ». Cette philosophie s'opposerait au scepticisme phénoméniste en ce que ce dernier « suppose une scission dans la réalité entre le clair et l'obscur, l'apparence et l'être vrai, le phénomène et l'essence, l'extérieur et l'intérieur des choses. Or cette scission est celle même de la métaphysique dogmatique<sup>121</sup> ». Alors que le pyrrhonisme abolirait définitivement la « scission » de la métaphysique dogmatique, le scepticisme la maintiendrait.

L'objection de Conche, si elle a le mérite d'attirer notre attention sur un point important et difficile de l'épistémologie sceptique, est néanmoins victime d'une certaine confusion dans les termes. Sextus Empiricus, comme le fera plus tard Montaigne, évoque certes la soi-disant « scission » de la métaphysique entre le « clair » et l'« obscur » ; mais s'il le fait, ce n'est pas pour s'en réclamer, mais au contraire pour nous mettre en garde contre ses dangers. L'enquête sceptique, la *σκέψις*, porte non sur le phénomène lui-même, mais sur ce qui est postulé à son sujet (*H.P.*, I, 19-20), non sur le « clair », mais sur ce qu'on en dit ; plus précisément, l'enquête a pour objet les jugements qui tentent de préciser ce que sont les phénomènes en eux-mêmes ou par nature. De semblables jugements dépassant le champ de l'expérience possible, les *Hypotyposes* les qualifient d'« obscurs ». Mais ces jugements, il faut le souligner, sont ceux des dogmatiques, non des sceptiques. La scission est belle et bien celle du dogmatisme, et le scepticisme est obligé d'en tenir compte dans la mesure où il y a des dogmatiques pour les former<sup>122</sup>. Montaigne n'agit pas autrement quand, en examinant les discours de l'Antiquité ou de son temps, il rencontre de temps à autres des assertions sur l'être caché des choses.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>122</sup> Et dans la mesure où, étant naturellement animés par une soif de connaissance, même les sceptiques sont parfois conduits à produire de tels jugements, qu'ils devront évidemment soumettre par la suite à la *σκέψις*.

Plus important encore, la philosophie de Pyrrhon, telle qu'interprétée par Conche, semble comporter une décision en elle-même dogmatique : abolir la scission de la métaphysique en déclarant – l'affirmation qui suit est, il n'est pas inintéressant de le rappeler, une réponse à la question de savoir ce que « sont les choses sont *par nature*<sup>123</sup> » – indifférentes (ἀδιάφορα), non évaluables (ἀσάθητα) et indécidables (ἀνεπίκριτα) s'apparente à un discours sur les « choses obscures » (ἄδηλα) ; au nom de quelle connaissance ou intuition Pyrrhon procède-t-il à cette abolition ? Les philosophes dogmatiques parlent de quelque chose auquel ils n'ont aucun accès lorsqu'ils dénombrent les attributs cachés ou qu'il parle de l'essence des phénomènes ; mais Pyrrhon ne tombe-t-il pas dans un dogmatisme négatif en déclarant qu'il n'y a pas de versant « essentiel » ou « substantiel » à la face apparente de nos impressions et que l'être se réduit à l'apparence ? Armé d'une telle réponse, il semble, à l'instar des dogmatiques, avoir découvert la vérité sur les choses, au contraire des sceptiques qui continuent pour leur part de chercher. Il nous paraît que Pyrrhon va beaucoup plus loin que Montaigne en cette matière. Alors que de nombreux passages de Montaigne – nous en avons reproduit plusieurs dans la présente section – conduisent à concevoir le cadre épistémologique des *Essais* comme essentiellement phénoméniste, aucun, à notre connaissance, ne semble en faire un tenant d'une philosophie de l'« apparence pure ». Montaigne ne réitère peut-être pas ailleurs avec autant de force et dans une terminologie aussi ouvertement sceptique les positions néopyrrhoniennes qu'il fait siennes à la fin de l'« Apologie », mais il ne les contredit jamais non plus. Certains passages de la dernière couche d'écriture – par exemple ceux sur la « branloire perenne » dans le chapitre « Du repentir » (III, 2, 804) ou sur la différence irréductible des phénomènes dans « De l'expérience » – viennent en outre conforter ce qu'il avait écrit plusieurs années auparavant dans son grand chapitre du livre II<sup>124</sup>.

Mais que l'arrière-fond ontologique des *Essais* soit en dernière analyse un phénoménisme, comme nous le soutenons, ou un pur pyrrhonisme comme l'affirme Marcel Conche, le résultat demeure sensiblement le même : l'« apparaissant », qu'il soit considéré comme le tout de la réalité ou que demeure ouverte la possibilité qu'il ne soit que le reflet sensible d'un substrat caché, est la seule matière susceptible d'être érigé en savoir. Et ce savoir, même s'il demeure fatalement incertain – ce qui apparaît est toujours un phénomène

<sup>123</sup> Aristoclès (Eusèbe de Césarée, XIV, 18, 1-5) dans *L.S.*, p. 40-41.

<sup>124</sup> D'ailleurs, l'« Apologie » elle-même contient des additions de toutes les époques qui vont toutes dans le sens du propos primitif du chapitre. Si ce chapitre représente l'apogée du scepticisme de Montaigne, tout porte à croire qu'il l'a revendiqué et défendu jusqu'à sa mort.

unique, donc résistant à la systématisation, et changeant, donc impossible à absolutiser –, est quelque chose de positif qui peut même connaître un progrès.

Il a été mentionné plus tôt que les sens, par lesquels les apparences se présentent à nous, sont pour Montaigne des « juges<sup>125</sup> » en ce qu'ils procèdent à une première organisation du divers phénoménal. Nous ne percevons en effet jamais passivement un pur flux de sensations, qu'il s'agirait ensuite d'organiser en représentations et d'ordonner rationnellement, par exemple à partir de relations causales ou d'autres catégories du même genre. Comme l'écrit justement Paul Mathias, le sensible, dans les *Essais*, n'est « pas horizon, il n'est pas contexte, il est le procédé actuel de la représentation, activité mentale et construction dues au sentant, dans l'actualité de sa sensation<sup>126</sup> ». En d'autres mots, l'activité sensorielle et l'activité représentationnelle ne sont pas deux moments clairement distincts qui se suivraient chronologiquement. Elles sont plutôt mystérieusement imbriquées dans un même complexe, difficile à définir précisément, mais qui constitue en propre notre « expérience » immédiate. Cette dernière est à la fois « activité » et « construction », et ne peut être abordée autrement que dans son « actualité ». Cela revient à dire qu'une chose n'existe pour nous que lorsqu'elle s'« actualise » dans une représentation, qui est elle-même déjà un « construit », mais dont la constitution ne dépend pas de notre volonté. Cela signifie aussi qu'il est impossible de remonter plus loin que la représentation, par exemple à des données sensorielles brutes. Les organes perceptifs du corps et la faculté imaginative de l'âme – que Montaigne désigne tantôt comme « fantaisie », tantôt comme « raison » – conditionnent donc, par leur travail combiné, la totalité des éléments de base qui constituent ce que nous appelons l'expérience.

À chaque instant, dans chaque sensation, nous sentons et nous construisons simultanément, sans que nous en soyons pleinement conscients, des images et des concepts par l'entremise desquels nous nous représentons le monde. Ce qui apparaît à notre conscience n'est jamais une simple succession de couleurs, de pures formes, ou de mouvements ; les phénomènes, en même temps qu'ils se donnent à nous, sont constamment intégrés à divers schèmes qui médiatisent leur présentation et les intègrent, de manière plus ou moins cohérente, dans des réseaux de représentations déjà existants. Si la connaissance a son point de départ dans le sensible, c'est donc d'abord et avant tout des « représentations » du sujet connaissant qu'elle doit s'occuper. Mais une représentation, si elle est déjà en elle-

---

<sup>125</sup> *Infra*, p. 47.

<sup>126</sup> P. Mathias (2006), p. 82.

même une sorte de savoir, qui nous renseigne sur la manière dont nous sommes affectés et dont nous interprétons d'emblée nos affects, n'est qu'un premier stade, crucial mais somme toute élémentaire, de la connaissance.

### 7. *L'opinion et la vérité*

Le stade suivant est celui de la production de « discours » épistémiques concernant nos représentations. Cette étape est franchie lorsque nous nous prononçons, par le biais d'énoncés ou d'arguments, sur l'existence des choses pour nous, les modalités de leur inscription dans le monde ou les relations qu'elles entretiennent avec les autres entités qui le peuplent. Un point est toutefois à soulever : s'il est juste d'affirmer que pour Montaigne, le processus de connaissance ne comporte aucun moment de pure passivité, l'homme ne parvient jamais non plus à le maîtriser totalement. De la même manière que l'activité représentationnelle se met en branle, sans en que nous nous en rendions compte, à chaque stimulation sensorielle, l'homme se meut toujours déjà au sein de discours proposant des visions particulières du monde. Certains sont sa propre production, d'autres – beaucoup plus nombreux – lui parviennent de l'extérieur, par exemple de la tradition ou de la communauté. Sans y porter attention, il est constamment soumis à leur influence et pense habituellement toute chose à partir d'eux, même lorsqu'il croit aborder un sujet de réflexion pour la première fois. Certains ont néanmoins un statut privilégié ; il s'agit des discours auxquels il adhère et qu'il tient sinon pour vrais, du moins pour vraisemblables et supérieurs à leurs concurrents. Ces derniers, qui font l'objet d'une croyance personnelle plus ou moins forte, sont ce que Montaigne appelle, tout au long des *Essais*, les « opinions ».

Ce qui vaut pour les représentations et les discours en général vaut cependant aussi pour les opinions : quand nous examinons une question et que nous cherchons à savoir quelle position il convient d'adopter, nous constatons généralement, en sondant notre esprit, la présence insoupçonnée d'« opinions qu'on a préjugées en soi » (II, 12, 448), qui agissent et orientent imperceptiblement nos jugements. Le terme « préjugé » (*ibid.*, 506) n'est pas forcément péjoratif chez Montaigne ; il désigne plutôt une réalité psychologique fondamentale de laquelle il faut prendre acte : l'homme, s'il n'a pas d'« idées innées » qui précéderaient toute expérience, n'est jamais non plus une véritable *tabula rasa* ; des opinions étrangères le pénètrent en permanence à son insu, lesquelles déploient

discrètement leur effectivité. Son existence se passe toute entière dans la « mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines » (*ibid.*, 545).

Non seulement pensons-nous toujours au sein d'une « mer vaste » d'opinions, qui sont en nous et qui nous influencent sans que nous nous rendions forcément compte, mais celle-ci, loin d'offrir un point de départ épistémologique stable et sûr, est au contraire « trouble et ondoyante ». Nous savons en effet que pour Montaigne, il « est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures » (III, 12, 1067). Ce « branle » s'explique par le fait qu'une opinion est une adhésion à un discours précis, et que celui-ci n'est rien d'autre qu'une perspective parmi d'autres, fatalement particulière et circonscrite dans le temps : « Les subjects ont divers lustres et diverses considerations : c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions » (II, 12, 581). Prétendre englober tous les aspects d'une chose à l'aide d'un même discours est une vaine espérance dont l'homme se rend souvent coupable. La dimension temporelle de tout phénomène, évoquée dans la section précédente, rend une telle aspiration particulièrement douteuse aux yeux de Montaigne : « Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion » (*ibid.*, 601).

Si nos opinions sont forcément « incertaines et débiles », faut-il en conclure qu'elles se valent toutes et qu'aucune n'a de préséance sur les autres ? Pour en arriver là, il faudrait encore pouvoir observer un minimum de constance – qui n'est « qu'un branle plus languissant » (III, 2, 804) – dans nos opinions ; car à première vue, elles sont si fugitives et éphémères que la possibilité même d'une véritable confrontation d'opinions semble invraisemblable : « Et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une reelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanent, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay » (*ibid.*). Rien, donc, qui subsiste ou qui « soit » véritablement dans les choses de l'esprit. Choisir parmi nos opinions, ou plus largement parmi nos attitudes mentales, celles qui seraient vraiment représentatives de notre pensée ne

peut qu'être le résultat d'une décision arbitraire. Au nom de quel critère, en effet, pourrions nous procéder à une telle décision ? Nous changeons sans cesse et nos opinions fluctuent tout autant, sans que nous puissions apparemment en arrêter le mouvement afin de les constituer en connaissances exactes et précises.

Bien qu'il multiplie inlassablement les mises en garde contre la vaine tentation d'élaborer des savoirs certains et définitifs, Montaigne reconnaît tout de même – c'est l'un des deux pôles qui forment la tension éthique relevée précédemment – qu'il s'agit d'une attitude spontanée de l'homme : « nous sommes nés à quæster la vérité » (III, 8, 928). Mais ce dernier concept peut-il encore avoir un sens pour l'auteur des *Essais*, lui qui a tant critiqué les tentatives des dogmatiques, qui font « profession » d'en parler et de la connaître ? S'il faut entendre par « vérité » un discours révélant l'être des choses, auquel l'homme peut adhérer une fois pour toutes, sans craindre que le temps ou les circonstances viennent en altérer la valeur, autrement dit une vérité qui « doit avoir un visage pareil et universel » (II, 12, 578), alors il ne fait aucun doute qu'« il appartient de la posséder à une plus grande puissance<sup>127</sup> » (*ibid.*) que la nôtre. En effet, une telle vérité, qui correspondrait parfaitement à son objet et dont l'essence serait « uniforme et constante », est bien au-delà de nos forces et de nos moyens, nous qui sommes si irréguliers et inconstants.

Mais la vérité peut également désigner, de façon plus modeste, une opinion particulière qui, ayant atteint un niveau minimal de prégnance et de constance, revendique, à tort ou à raison, une valeur qui la place nettement au-dessus des autres et qui est, par conséquent, plus difficile à contester. En d'autres mots, aucun homme n'a jusqu'ici possédé *la* vérité, qui est un absolu, une conformité à l'être profond des choses ; mais il lui arrive de parvenir à *une* vérité, qui est une opinion à laquelle il ne peut facilement refuser son assentiment en raison, notamment, de sa conformité avec des critères bien définis.

Une telle acception se rencontre souvent dans les *Essais*. Montaigne parle par exemple de « la vérité du fait » (II, 5, 369) ou encore de la « la vérité de nostre Eglise (II, 31, 715) » ; dans la première occurrence, le mot renvoie à la validité d'une accusation à l'endroit d'un soldat<sup>128</sup>, dans la seconde, à la valeur morale des dogmes chrétiens<sup>129</sup> ; dans

<sup>127</sup> À une exception près : certains hommes, dans de rares circonstances, accèdent par la grâce divine de manière fulgurante et momentanée à la vérité ; dans ce cas, le mérite revient totalement à Dieu, et non à l'homme qui a bénéficié de sa générosité : « La participation que nous avons à la connoissance de la vérité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise » (II, 12, 500).

<sup>128</sup> « Une femme de village accusoit devant un general d'armée, grand justicier, un soldat pour avoir arraché à ses petits enfans ce peu de bouillie qui luy restoit à les substanter, cette armée ayant ravagé tous les villages à l'environ. De preuve, il n'y en avoit point. Le general, après avoir sommé la femme de regarder bien à ce

les deux situations traitées, le terme « vérité » s'inscrit dans passages où l'enjeu est de savoir si une allégation – une femme accuse un soldat, lequel se prétend innocent, d'avoir volé de la nourriture à ses enfants – ou un jugement – des gens tentent de discréditer le mérite des enseignements de l'église en se fondant sur les mauvaises mœurs de certains de ses représentants – remplit les conditions qui en garantissent la légitimité. Poser la question de la « vérité du fait » revient à se demander comment les choses se sont réellement passées ; celle « de notre Eglise », à s'interroger sur la moralité et la pureté de sa doctrine, non celles de ses « ministres ». La vérité ainsi conçue est surtout une affaire de correspondance entre un discours et ce sur quoi il porte ; elle ne révèle toutefois jamais *le* rapport définitif entre la pensée et son objet, mais bien *un* rapport entre un discours et une réalité, qui peut se vérifier par des preuves ou par la satisfaction de certains critères.

Montaigne s'intéresse plus que tout à un type de vérité : « la vérité de l'expérience » (II, 12, 571) ; cette dernière est en effet le meilleur – il faudrait dire le seul – critère pour juger de la validité de nos opinions : « Le vray miroir de nos discours est le cours de nos vies » (I, 26, 168). Nos opinions se réduisant à des « jugements » sur nos représentations, elles-mêmes issues d'un travail du sensible, leur vérité ne peut en effet se vérifier que dans l'expérience<sup>130</sup>. Mais celle-ci étant limitée et changeante, quel est le statut de la vérité dont elle est l'ultime garante ? « Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens mais à l'aventure falloir-il l'accord de huit ou de dix sens et leur contribution pour l'apercevoir certainement et en son essence » (II, 12, 590). Montaigne vise ici à souligner la dépendance totale de nos vérités à l'égard des instruments et moyens que nous employons pour les construire ; nous avons « formé » une vérité concernant certains objets en traitant l'information provenant de nos cinq sens, mais une telle vérité pourrait très bien changer si nous en avions trois de plus, ou encore si nous accordions un privilège à l'un d'entre eux. L'homme qui élabore des vérités à partir de son expérience doit donc se garder d'absolutiser ses vues : elles ne sont qu'un éclairage partiel, une perspective particulière. Bien qu'elles puissent avoir été construites dans la plus grande

---

qu'elle disoit, d'autant qu'elle seroit coupable de son accusation si elle mentoit, et elle persistant, il fit ouvrir le ventre au soldat pour s'esclaircir de la vérité du fait. Et la femme se trouva avoir raison. Condemnation instructive » (II, 5, 369).

<sup>129</sup> « Le dire est autre chose que le faire : il faut considerer le presche à part et le prescheur à part. Ceux-là se sont donnez beau jeu, en nostre temps, qui ont essayé de choquer la vérité de nostre Eglise par les vices des ministres d'icelle » (II, 31, 715-716).

<sup>130</sup> Voir par exemple le passage suivant : « La medecine se forme par exemples et experience ; aussi fait mon opinion » (II, 37, 764).

cohérence et conformément à un modèle communément accepté, elles sont inévitablement, à l'image de l'homme qui les produit, incomplètes et imparfaites.

Si dans son « essence » elle doit être « uniforme et constante » (*ibid.*, 533), elle n'est concrètement, entre les mains des hommes, qu'une fixation temporaire de sa pensée ; « le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle » (*ibid.*, 601), les jugements humains sont des sortes d'« instantanés », révélant un état de choses qui a déjà cessé d'être au moment où ils sont formulés. Si le « branle » universel interdit l'accession à une connaissance certaine du monde, elle ne condamne pas l'homme à renoncer à toute forme de savoir. Nous pouvons, au moyen d'une abstraction, fixer certains de nos jugements et les traiter comme s'ils avaient une unité et une identité, qu'ils n'ont pas par ailleurs. C'est ce que nous faisons par exemple lorsque nous parlons des propriétés de *l'œuf*, alors que nous n'avons jamais affaire qu'à *des œufs particuliers* ; l'œuf en général n'existe pas – nous pouvons à cet égard parler d'un véritable « nominalisme » des *Essais* –, mais aucun discours substantiel à son sujet ne serait possible sans le recours à une semblable abstraction. Toute opinion est donc d'abord et avant tout une fixation de nos représentations singulières et subjectives en une configuration spécifique, laquelle est ensuite mise en discours ; ce faisant, elle acquière une certaine « objectivité » – par opposition à la « subjectivité » de notre vie mentale, à laquelle elle est cantonnée avant d'être fixée dans un discours – qui la rend communicable.

L'origine subjective et l'inscription temporelle des vérités humaines nous conduisent à l'un des aspects les plus connus des *Essais* : leur relativisme. Pour Montaigne, la « vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui » (II, 18, 666). Autrement dit, sont souvent considérées comme « vraies » les opinions qui réussissent à s'imposer, par différents moyens, dans des communautés pendant quelque temps. Chaque communauté étant traversée par mille discours qui aspirent à triompher de leurs concurrents et à être acceptés par le plus grand nombre, la vérité est souvent réduite à ce que Philippe Desan qualifie de « bataille entre opinions diverses<sup>131</sup> ». Loin de l'idéal philosophique d'une correspondance parfaite entre la pensée et son objet, les vérités auxquelles nous adhérons ne sont en dernière analyse rarement plus que ce qui est défendu et tenu pour valable par le groupe social auquel nous appartenons : « Quelle vérité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà ? » (II, 12, 579). Affirmer cela

---

<sup>131</sup> P. Desan (2007b), p. 730.



n'équivaut cependant pas à faire de nos vérités des opinions qui n'auraient d'autre validité que le nombre de leurs tenants. Si elles ont remporté la « bataille », c'est en partie parce qu'elles pouvaient s'appuyer sur des arguments solides, susceptibles de plaire à l'intelligence des membres des sociétés où elles ont cours. Les catholiques et les protestants qui s'affrontaient en France au XVI<sup>e</sup> siècle pouvaient par exemple invoquer des raisonnements fort subtils, développés par des théologiens honnêtes et compétents, démontrant que leurs dogmes respectifs, s'ils se basent d'abord sur la foi, n'en disposent pas moins d'une assise rationnelle tout à fait respectable. Chaque camp pouvait dès lors considérer que ses croyances étaient, bien plus que de simples « traits culturels », des vérités profondes ayant une portée universelle, car fondées en raison.

Montaigne est toutefois d'avis, et ce point est de la plus grande importance, que la raison elle-même est « marquée » culturellement et temporellement : « comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes » (I, 31, 205). Ce que nous appelons raison, et tout ce que nous établissons par son entremise, n'est elle-même qu'une manière particulière de voir et de traiter les choses. Ce qui est rationnel ne l'est pas pour tous et de toute éternité ; les critères qui permettent de définir la raison varient d'un endroit à l'autre et travers le temps.

S'il arrive que des discours tenus pour vrais au sein d'un groupe ne soient que des préjugés, d'autres ont le mérite de pouvoir être défendus par une argumentation rationnelle ; mais mêmes ces derniers, nous venons de voir pourquoi, doivent être pris pour ce qu'ils sont : une option parmi d'autres, dont la diffusion et la pénétration dans les esprits dépend en dernière analyse moins de la richesse de l'appareil conceptuel la soutenant que de son pouvoir de séduction. La raison et la logique deviennent donc des moyens de persuasion comme les autres, efficaces dans certaines situations, moins dans d'autres.

#### 8. *La récitation : la possibilité du déploiement d'une parole sceptique*

Nous voyons bien à cette étape de notre présentation que pour Montaigne, le mouvement de notre esprit, porté par un naturel désir de connaissance, comporte une certaine tendance dogmatique irréductible. Conduits à élaborer, par le biais d'une fixation temporaire, nos représentations en discours, puis de les communiquer à autrui dans l'espoir de les voir triompher, nous finissons par traiter nos opinions comme des vérités établies,

alors qu'il faudrait au contraire constamment les interroger pour vérifier si elles remplissent les conditions de leur validité. Quelle différence alors entre le philosophe dogmatique qui croit atteindre la certitude à l'aide de ses concepts et raisonnements ? Ne pouvons-nous pas affirmer, de façon plus radicale encore, que toute mise en discours résulte en une fixation dogmatique de nos affects, procédé constamment décrié dans les *Essais* ?

Montaigne reconnaît en fait que langage, dont nous devons nécessairement nous servir pour communiquer, est, de par sa nature affirmative, foncièrement dogmatique. Cette propriété est particulièrement problématique dans le cadre du scepticisme, qui se définit entièrement en opposition au dogmatisme mais qui est contraint, s'il veut le contrer efficacement, d'utiliser un instrument qui en inclut tous les vices : « Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler : car il leur faudroit un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies » (II, 12, 527). Montaigne relève au passage l'analogie fondamentale des *Hypotyposes* rapprochant les expressions sceptiques de la médecine purgative<sup>132</sup>, et reconnaît sa fonction théorique et sa pertinence ; elle fournit en effet une réponse nécessaire à un redoutable défi, mettant en cause la possibilité même du scepticisme : comment penser un espace non dogmatique au sein duquel une parole sceptique pourrait se déployer ? C'est dans le contexte de ce défi que s'inscrit le passage le plus célèbre des *Essais*, connu même de ceux qui ne les ont jamais lus : « Cette fantasia est plus seurement conceue par interrogation : Que sçay-je ? comme je la porte à la devise d'une balance ». Plutôt que de simplement affirmer positivement son ignorance et son doute, Montaigne suggère au sceptique d'employer le langage pour interroger ce qu'il sait. Cette solution, en plus de permettre aux sceptiques d'échapper aux accusations de dogmatisme caché<sup>133</sup>, a le mérite de souligner le fait que l'esprit humain se meut toujours d'emblée au sein de savoirs dogmatiques, d'autant plus pernicieux qu'ils agissent sur lui sans qu'il n'en ait forcément conscience.

Mais la constitution d'un langage entièrement interrogatif nous semble moins constituer une éventualité dont Montaigne considérerait sérieusement – ou même

---

<sup>132</sup> « Ainsin on les a contraints de se sauver dans cette comparaison de la medecine, sans laquelle leur humeur seroit inexplicable : quand ils prononcent : J'ignore, ou : Je doute, ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste, ny plus ne moins que la rubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elle mesmes » (II, 12, 527).

<sup>133</sup> « [...] quand ils disent : Je doute, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au-moins assurent et sçavent ils cela, qu'ils doutent » (*ibid.*).

souhaiterait – la réalisation concrète, qu’une mise en garde essentielle qu’il faudrait toujours avoir en tête. Le constat d’ignorance ne doit jamais devenir un *a priori* – comme pour les académiciens – ou quelque chose que l’on prend pour acquis, avant toute forme d’examen. À chaque fois qu’un discours dogmatique est appréhendé, il doit être étudié de près<sup>134</sup> ; plutôt que de le rejeter aussitôt, il faut le considérer en ce qu’il a de potentiellement convainquant, l’examiner minutieusement et se demander enfin si, après lui avoir opposé des discours contradictoires, il conserve encore quelque prégnance ou pouvoir persuasif. Poser la question « Que çay-je ? » au terme d’un tel processus, c’est interroger notre esprit pour savoir s’il demeure malgré tout sous l’emprise d’une opinion, après en avoir fait un rigoureux examen contradictoire<sup>135</sup>. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Prendre cette interrogation comme point de départ de toute prise de parole permet en outre de contenir la tendance spontanément dogmatique de nos discours, en nous forçant à constamment vérifier si ce que nous disons correspond à un savoir réel ou à une opinion obscure. Il s’agit alors de ne parler que de ce dont nous sommes vraiment certains. Mais le sceptique n’est-il pas justement celui qui, contrairement au dogmatique, ne sait jamais rien avec certitude ?

Nous avons vu dans notre première section que Sextus Empiricus répond à cette question en affirmant qu’à chaque fois que le sceptique parle en sceptique, il « rapporte son propre affect, sans soutenir d’opinions, en assurant rien sur les objets extérieurs » (*H.P.*, I, 15, 63). Ses « refrains », comportant à l’occasion le verbe « être », ne doivent pas être considérés comme des propositions gnoséologiques ou ontologiques définitives, mais comme des comptes-rendus de la façon dont il est affecté, dont il voit les choses auxquelles il adhère au moment où il les énonce : « car le sceptique donne son assentiment aux affects qui s’imposent à lui à travers une impression » (I, 13, 61). Le sceptique est certain de subir l’action adoucissante du miel, et s’il se contente de rendre compte de son affect le plus précisément possible, sans élaborer sur son essence ou sur sa relation au monde extérieur, son discours peut être qualifié de certain, si tant est que l’adjectif puisse être entendu

---

<sup>134</sup> Dans le cadre du néo-pyrrhonisme, cette étude se fait au moyen de la *σκέψις* ; chez Montaigne, nous le verrons dans la prochaine section, la prise en charge et l’évaluation des opinions dogmatiques est l’un des fonctions principales de l’essai, dont la portée est en cela semblable à celle de la *σκέψις*.

<sup>135</sup> Nous disons « s’il demeure convaincu » parce que, il convient de le rappeler, la *σκέψις* s’occupe surtout d’arguments et d’opinions qui font l’objet d’une adhésion profonde et qui sont une source de souffrance pour un individu. L’examen peut bien sûr porter sur des opinions qui nous sont indifférentes, c’est-à-dire en lesquelles nous n’avons jamais vraiment cru, mais ce n’est pas là sa fonction dans le cadre du scepticisme antique.

comme « fidélité » à un affect réel, à un vécu irréfutable en tant que vécu. Comme l'affect évoqué est toujours passé, et comme il est impossible d'en parler sans user de représentations et de concepts ne le cernant qu'approximativement, la degré de certitude d'un tel discours est forcément inférieur à celui du vécu visé ; il n'en est en effet jamais qu'une image et arrive en quelque sorte toujours « en retard ». Mais une parole qui sait qu'elle peut au mieux approcher un objet, sans jamais l'envelopper totalement ni épuiser sa richesse, n'est déjà plus dogmatique en ce qu'elle ne s'autorise pas à inclure des jugements sur des choses dont elle n'a pas, au préalable, vérifié la réalité par l'entremise d'un affect authentique<sup>136</sup>. Il s'agit de ce que nous avons qualifié d'emploi descriptif de la parole<sup>137</sup>, à propos de laquelle nous avons mentionné qu'elle peut fournir un cadre cohérent à une certaine activité scientifique, notamment la médecine dite « empirique ».

Nous trouvons un équivalent de cet emploi descriptif du langage dans les *Essais*. Au début du chapitre « Du repentir », Montaigne écrit au sujet sa démarche : « Les autres forment l'homme ; je le recite » (III, 2, 804). Alors que la plupart des philosophes proposent des savantes présentations de l'homme et cherchent constamment à le façonner et à l'instruire au moyen de prescriptions subtiles, Montaigne se contente pour sa part de le « réciter ». La récitation renvoie à l'idée d'une narration « tout au long<sup>138</sup> », d'un récit détaillé qui cherche à être aussi fidèle que possible au phénomène qu'elle considère.

Comme tout ce qui apparaît dans notre monde subit l'effet de la « branloire perenne », aucun objet s'y manifeste en présentant deux fois le même visage ; toute récitation qui tente d'épouser les contours d'un phénomène – et au premier chef, l'humain – devra s'ajuster à ce constat fondamental : « Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginacions irresolues et, quand il y eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations » (*ibid.*, 805). Le mobilisme universel a pour effet d'invalider en son principe l'idée d'une science exacte et certaine des phénomènes ; mais le devenir, s'il ne

---

<sup>136</sup> L'assentiment aux choses obscures est ce que Sextus qualifie de « dogme » au sens propre : « un dogme est l'assentiment à une chose déterminée parmi les choses obscures qui sont objets de recherche pour les sciences » (*H.P.*, I, 13, 61). La parole authentiquement sceptique, si elle ne peut se défaire d'une part irréductible d'obscurité, peut tout de même se garder d'adhérer à des dogmes.

<sup>137</sup> Sextus écrit lui-même que le sceptique « veut parler de ce qui lui apparaît concernant les sujets proposés, affirmant cela de manière descriptive et non avec une assurance dogmatique, mais rapportant ce qu'il ressent » (I, 197)

<sup>138</sup> Notice « reciter », A. J. Greimas et T. M. Keane (2001), p. 534.

peut être exhaustivement saisi par la raison scientifique, peut néanmoins faire l'objet d'une narration ou d'une « peinture<sup>139</sup> » : « Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage » (*ibid.*)

La peinture du passage que pratique Montaigne, à l'instar de la description des affects sceptique, se veut essentiellement une mise en écriture de l'expérience subjective : « Car en ce que je dy, je ne pleuvis autre certitude, sinon que c'est ce que lors j'en avoy en ma pensée, pensée tumultuaire et vacillante. C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'avis » (III, 13, 1033). À ce titre, la récitation est le double processus par lequel Montaigne d'une part forge ses propres opinions et, d'autre part, les présente au lecteur comme telles : « Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste, incapables de doute et d'altercation : matiere d'opinion, non matiere de foy ; ce que je discours selon moy » (I, 56, 323). Montaigne, en donnant ainsi une forme écrite à ses opinions en tant qu'opinions, en fournit également l'ultime critère de validité : « Car aussi ce sont ici mes humeurs et opinions ; je les donne pour ce qui est en ma creance, non pour ce qui est à croire. Je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change » (I, 26, 148). Les dogmatiques soutiennent des opinions en les faisant passer pour des vérités universelles ; Montaigne sait que les « fantasies » qui meublent ses récitationes ne valent que dans la mesure où elles peuvent se ramener à des vécus concrets, là où réside au fond leur vérité.

Celle-ci n'est cependant jamais donnée directement dans la récitation. En fait, plusieurs passages des *Essais* indiquent que la fonction de la récitation est précisément de permettre une recherche en bonne et due forme de la vérité : « Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à debattre aux escoles : non pour establir la verité, mais pour la chercher » (I, 56, 317). Il ne saurait y avoir, pour Montaigne, de vérité sans discours. N'étant pas identifiée à un être transcendant, révélé par un pur exercice de la raison, elle est toujours pensée comme la propriété immanente d'un discours ou d'une proposition langagière donnée. En fait, la vérité de toute énonciation semble résider, en dernière analyse, dans son immanence même. Quand Montaigne « récite

---

<sup>139</sup> Nous reviendrons sur l'analogie picturale et sa signification pour la méthode des *Essais* au chapitre suivant.

le monde »<sup>140</sup>, il s'efforce, exactement de la même manière que le sceptique, de faire un rapport fidèle, dans la limite de ses capacités et de celles du langage, des impressions qui sont présentes à sa conscience. La vérité des productions de l'essayiste, comme de celles qui proviennent d'autrui, est donc toujours une vérité *pour* celui qui les considère. De la même manière que l'origine de tout discours est la subjectivité d'une conscience percevante et pensante, l'évaluation de discours déjà constitués consiste en un retour réflexif et en une appropriation – on réappropriation si ce qui est évalué est notre propre discours – personnelle et subjective. Le critère sceptique par excellence selon Sextus – et, nous le voyons maintenant, selon Montaigne – est le phénomène ; comme ce dernier est ce qui apparaît à *une conscience individuelle*, il ne peut faire l'objet d'une science exacte et objective, puisque la conscience « tumultuaire et vacillante » d'un homme n'engendre jamais de savoirs exacts et objectifs. Ce constat, que nous avons déjà rencontré sous plusieurs formes jusqu'ici, interdit donc d'utiliser l'évidence des vécus subjectifs comme principe ou fondement de la connaissance, comme le feront par exemple plus tard, chacun à sa manière, Descartes ou Husserl. En somme, nous en revenons encore une fois à l'idée montaignienne, vérifiée par différents chemins argumentatifs, que la vérité n'est pas une chose que nous pouvons connaître une fois pour toutes, mais que nous pouvons seulement approcher, en plongeant dans les discours humains : « Aussi ne fay-je pas profession de sçavoir la verité, et d'y atteindre. J'ouvre les choses plus que je ne les descouvre » (II, 12, 501).

Si Montaigne se désolidarise d'avance de tout projet d'élaboration d'une science apodictique des phénomènes, son emploi de la « recitation », tout en demeurant fidèle aux limitations gnoséologiques du néo-pyrrhonisme<sup>141</sup>, offre un exemple d'usage positif de la parole dont l'auteurs *Essais* ne se prive pas ; ces derniers regorgent de descriptions, d'anecdotes personnelles, de « contrerolles » et de jugements. Plusieurs commentateurs ont voulu voir dans l'importance que Montaigne accorde à ce dernier élément ainsi qu'à sa formation<sup>142</sup>, une contradiction essentielle avec le scepticisme antique. Sextus Empiricus ne

---

<sup>140</sup> L'expression « la récitation du monde » est d'E. Naya (2006), p. 39.

<sup>141</sup> Qui peuvent se résumer en deux propositions essentielles : 1 / la seule chose que nous pouvons réellement connaître, c'est l'affect actuel, en tant qu'il est affect actuel ; 2 / nous pouvons décrire nos affects, mais nous devons nous limiter à la description de ce qui nous apparaît et ne jamais adhérer aux « choses obscures », comme le font les dogmatiques.

<sup>142</sup> Il en fait même l'objectif principal de l'éducation des enfants : à propos du jugement du jeune que l'on cherche à améliorer par « institution », Montaigne écrit que « son travail et estude ne vise qu'à le former » (I, 26, 152).

propose-t-il pas en effet la suspension du jugement ? Comme les *Essais* fourmillent de jugements, parfois enthousiastes, Montaigne ne saurait aucunement être sceptique. C'est la position de Marc Foglia<sup>143</sup>, pour qui la formation positive du jugement est incompatible avec le scepticisme et la suspension du jugement qu'elle prône. Si l'argument de Foglia est valide, c'est toute notre interprétation sceptique des *Essais* qui se trouverait considérablement affaiblie.

Selon Foglia, le sceptique s'interdirait de se prononcer positivement sur quoi que ce soit, puisqu'il incite ses disciples à pratiquer l'ἐποχή en toute choses. Or, nous avons vu que la suspension de l'assentiment n'est pas un *principe*, mais bien une *conséquence involontaire* de la confrontation de thèses conflictuelles d'égale force. Même l'ἰσοσθένεια n'a pas à proprement parler une fonction principielle dans l'économie de la philosophie sceptique ; il s'agit plutôt d'un πάθος, résultant d'un examen d'arguments qui s'avèrent être également persuasives. Plus important encore, Michael Frede a montré dans un brillant article<sup>144</sup> que le sceptique ne s'engage dans la mécanique suspensive que lorsqu'il est aux prises avec questions où seule la raison philosophique est concernée (« ὅσον δὲ ἐπὶ τῶν φιλοσόφῳ λόγῳ<sup>145</sup> »). Il est donc permis au sceptique d'avoir des croyances ; ne devront être soumises à la σκέψις – et vraisemblablement suspendues – que celles touchant à des problèmes essentiellement philosophiques, c'est-à-dire ceux dont les enjeux dépassent ce que peut vérifier directement l'expérience de tout un chacun<sup>146</sup>.

Il nous semble que c'est exactement le statut que Montaigne confère à ses propres croyances et jugements : « Ce que j'en opine, c'est aussi pour déclarer la mesure de ma veue, non la mesure des choses » (II, 10, 410). Montaigne, quand il récite ce qu'il a dans sa pensée, ne propose pas de thèses philosophiques sur l'existence des choses ou leurs attributs ontologiques ; il ne prétend que rendre compte de ce qu'il ressent et pense. Ses jugements ne sont que « matière d'opinion, non matière de foy ». Montaigne, comme Sextus Empiricus<sup>147</sup>, n'hésite pas à ponctuer ses textes de formules toutes faites qui tempèrent le caractère dogmatique de toute affirmation : « J'ayme ces mots, qui amollissent

---

<sup>143</sup> *Op. cit.*

<sup>144</sup> M. Frede (1997a). Pour une version remaniée de la même thèse, voir : (1997b). Pour une interprétation opposée, voir J. Barnes (*op. cit.*), M. Burnyeat (*op. cit.*).

<sup>145</sup> *H.P.*, III, 65, 403.

<sup>146</sup> En d'autres mots, les questions impliquant des « choses obscures », dont la constitution et l'appréhension ne dépend que de la « raison philosophique ».

<sup>147</sup> Notamment : « peut-être » (τάχα), « il est permis » (ἔξεστι) et « il est possible » (ἐνδέχεται) (*H.P.*, I, 194-195, 161)

et modèrent la temerité de nos propositions : A l'aventure, Aucunement, Quelque, On dict, Je pense, et semblables. Et si j'eusse eu à dresser des enfans, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de répondre, enquesteuse, non résolutive : Qu'est-ce à dire ? Je ne l'entends pas, Il pourroit estre, Est-il vray ? » (III, 11, 1030). À l'instar de ce juge romain, qui entamait, nous apprend Montaigne (*ibid.*), toujours ainsi les décisions qu'il rendait, il nous incite à ajouter par l'esprit un « Il me semble » (*ibid.*) en tête de chacune de ses assertions.

Montaigne utilise abondamment de semblables mots, en particulier lorsqu'il traite de sujets à portée universelle. Citons, à titre d'exemple, le passage suivant : « on doit, à l'aventure, appeler plustost naturel ce qui est general, commun et universel. Mourir de vieillesse, c'est une mort rare, singuliere et extraordinaire, et d'autant moins naturelle que les autres<sup>148</sup> » (I, 57, 326). Définir l'adjectif « naturel » comme « ce qui est general, commun et universel » peut ressembler à première vue à une proposition dogmatique ; mais l'ajout de la formule « à l'aventure » permet d'« amollir » ce qu'elle pourrait contenir de trop affirmatif. Plus qu'un simple artifice langagier, la formule précise que la proposition n'aspire pas à dire *la* vérité de la chose, mais bien *une* vérité, celle de Montaigne. Une semblable affirmation, tempérée et comme mise entre parenthèses, est tout à fait conforme à la description des affects sceptique et n'aurait pas nécessairement à être soumises à la *σκέψις* dans le cadre de la philosophie néo-pyrrhonienne<sup>149</sup>. La présence de jugements positifs dans les *Essais*, loin d'infirmer une lecture sceptique de Montaigne, la conforte donc en ce qu'elle permet de compléter notre rapprochement entre la récitation montaignienne et la description sceptique. Ce faisant, nous complétons notre présentation de ce qui nous semble être l'essentiel du volet positif du cadre épistémologique des *Essais*.

#### 9. *Nouvelles implications éthiques : condition humaine et aliénation dogmatique*

Hugo Friedrich affirme, dans un jugement resté célèbre par sa sévérité excessive, que la théorie de la connaissance des *Essais* est surtout faite « d'arguments empruntés, dont le contenu philosophique dépasse quelque peu Montaigne<sup>150</sup> » ; elle serait néanmoins admirable pour « l'expression parfaite qu'elle fournit à l'appréciation de la condition

---

<sup>148</sup> Nous soulignons.

<sup>149</sup> Elle le serait si la définition du mot « naturel » en venait, pour une raison ou une autre, à troubler Montaigne.

<sup>150</sup> *Op. cit.*, p. 141.



humaine<sup>151</sup> ». Si la critique nous paraît exagérée<sup>152</sup>, l'opinion de Friedrich suivant laquelle l'intérêt de l'épistémologie montaignienne résiderait surtout dans ce qu'elle nous dit de « l'humaine condition » semble quant à elle plutôt juste. La grande leçon de l'épistémologie des *Essais* peut se résumer ainsi : la condition humaine est condition d'ignorance. Mais qu'est-ce à dire ?

Après notre présentation de la critique montaignienne de la connaissance dogmatique, nous avons déjà pointé en cette direction. En fait, nous avons relevé que Montaigne associe la curiosité excessive au trouble de l'âme et, inversement, l'ignorance et la simplicité naturelle à la tranquillité. En effet, en comparant l'état des soi-disant savants avec celui des peuples primitifs, des enfants ou même des animaux, on constate que ceux qui préfèrent suivre les enseignements de la nature – c'est-à-dire qui ne cherchent pas à lui « faire la leçon » et qui s'en remettent simplement et naïvement aux instincts dont elle les a pourvus – et ne font aucun cas de la « cognoissance des choses » mènent paisiblement des vies ordonnées et tranquilles. La tentation de l'ignorance devient irrésistible, mais constitue néanmoins un horizon fuyant pour celui qui est depuis longtemps corrompu par son éducation et tenaillé par un puissant désir de connaissance ; il ne peut pas simplement « opter » pour la voie de l'ignorance, car il ne s'agit pas d'une question de pure volonté. Un désir fondamental, et aussi naturel que celui du goût du bonheur, le pousse en effet irrésistiblement vers l'acquisition de connaissances.

Mais voilà qu'au terme de notre long exposé sur la manière dont Montaigne conçoit positivement la connaissance, nous voyons que deux nouvelles difficultés viennent s'ajouter à la tension initiale : 1 / même si nous nous efforçons de ne pas tomber dans le dogmatisme et de brider du mieux possible notre curiosité, l'analyse de la genèse subjective de nos opinions nous a appris que nous sommes toujours installés dans des savoirs ; dès que la perception se met en marche, l'activité représentationnelle s'enclenche et, sans que nous en soyons conscients, nos sensations sont d'emblée intégrées dans des réseaux de significations et de contenus cognitifs, subrepticement effectifs ; « prendre congé » ou

---

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> Sa réappropriation originale et sa compréhension profonde du scepticisme grec et de ses variétés, ainsi que ses commentaires informant concernant le stoïcisme, l'épicurisme et les autres écoles de l'Antiquité laissent au contraire croire que Montaigne est un interprète très compétent de la philosophie gréco-latine, surtout si l'on considère les matériaux qui étaient disponibles à son époque. La confusion vient peut-être du fait que contrairement à un philologue, sa visée première n'est pas d'expliquer ou de rendre compte des textes philosophiques qu'il lit, mais bien de les intégrer à sa propre pensée, comme ces abeilles qui « pillotent deçà delà les fleurs » mais qui « en font après le miel, qui est tout leur » (I, 26, 152).

même se distancier de telles connaissances est très difficile, puisque l'essentiel de ce processus échappe à la volonté et à l'adhésion du sujet connaissant ; 2 / le langage, que nous employons pour former et communiquer nos opinions, comporte une tendance irréductiblement dogmatique ; en fixant temporairement des états de conscience fugitifs au moyen de concepts, de métaphores et autres images, nous donnons une forme affirmative à des perspectives partielles qui mériteraient d'être perpétuellement interrogées, une tournure définitive et résolue à ce qui demeure, au fond, des questions ouvertes ; de tels discours ne doivent cependant pas occulter un fait incontournable : l'homme ne sait jamais ce qu'il croit savoir ; la « branloire perenne », l'irréductible différence des phénomènes, le flux perpétuel de notre conscience rendent toutes nos propositions douteuses, toutes nos prétentions cognitives suspectes ; la condition humaine est certes une condition d'ignorance. Mais elle en est aussi une d'engagement obligatoire dans la connaissance.

Cette paradoxale condition ne serait néanmoins pas si préoccupante pour Montaigne si elle ne provoquait pas en outre l'insoutenable tension éthique que nous avons décrite. Poussé à la connaissance par sa nature même, mais se sachant par ailleurs inévitablement condamné à l'ignorance, l'homme est perpétuellement tiraillé et voit la tranquillité qu'il désire lui échapper. Essaie-t-il de se prendre en main que sa « maladie naturelle » a pour effet de faire dérailler chacun de ses projets. Pourquoi alors ne pas tout simplement laisser aller les choses ? Après tout, si c'est la condition même de l'homme qui le fait souffrir, rien ne sert de repousser l'inévitable. En ne cherchant pas à former de projets, en évitant de s'adonner à des recherches théoriques, peut-être notre tendance naturellement dogmatique continuerait-elle d'agir de manière souterraine, mais nous nous assurerions minimalement de ne pas en rajouter nous-mêmes. C'est, semble-t-il, ce que Montaigne avait en tête lorsqu'il s'est retiré dans son château pour amorcer l'écriture de ses *Essais*, comme nous pouvons le lire dans « De l'oisiveté » : « Dernièrement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie : il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy : ce que j'esperois qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poisant, et plus meur » (I, 8, 33). La suite est connue : « au rebours, faisant le cheval eschappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autruy ; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre » (*ibid.*). Laisser

libre cours à l'esprit est en effet un pari risqué : « L'ame qui n'a point de but estably, elle se perd : car, comme on dict, c'est n'estre en aucun lieu que d'estre par tout » (*ibid.*, 32). À terme, celui qui renonce à se prendre activement en main court le danger de s'assujettir au joug des passions de son imagination, d'en devenir l'esclave et éventuellement de la voir l'éloigner de lui-même.

Inversement, toute prise en main résolue menace de devenir une entreprise démesurée en raison de notre esprit maladif, atteint d'une naturelle « presumption » (II, 12, 452). C'est notamment le cas de ces hommes qui, gênés par le branle de la vie et ses circonstances « fluides et ambiguës » (III, 13, 1115), s'écartent du sens commun pour souscrire à des « opinions supercelestes » (*ibid.*) et des « humeurs transcendantes » (*ibid.*). Plutôt que de prendre pour guide la simplicité naturelle des gens « du commun », ils tentent d'encadrer leur tendance dogmatique en lui imprimant fermement une direction précise, en prenant par exemple pour modèle de sa conduite la belle régularité du mouvement des astres ou encore l'endurance divine d'Hercule. Selon Montaigne, les grands conquérants – Alexandre et César –, les sages austères de l'Antiquité – Caton qui, après avoir été abondamment louangé par Montaigne, essuie sa part de critiques dans les derniers livres des *Essais* – ainsi que les rationalistes qui sombrent dans mysticisme – Socrate, par ailleurs vanté, mais ici décrié pour « ses ecsates et ses demoneries » (*ibid.*), et Platon, pour les aspects de sa pensée qui lui ont valu « qu'on l'appelle divin » (*ibid.*) – succombent, chacun à sa manière, à cette tentation : « Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme. C'est folie » (*ibid.*). Cette propension à fixer sa conduite quotidienne, loin de contenir le dogmatisme, l'exacerbe et « desnature » ceux chez qui elle loge. Car la « vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme. Ce n'est pas estre amy de soy, et moins encore maistre, c'est en estre esclave, de se suivre incessamment, et estre si pris à ses inclinations qu'on n'en puisse fourvoyer, qu'on ne les puisse tordre » (III, 3, 819). L'homme qui s'en tient obstinément à certains comportements figés, même si ceux-ci visent d'abord et avant tout à contrer les effets du « desreglement de nostre esprit » (I, 4, 24), non seulement n'est plus maître de lui-même, mais il en vient même à nier la mobilité et le mouvement essentiels de la vie.

Chaque tentative aboutit au même résultat : « Nous pensons tousjours ailleurs » (III, 4, 834). Notre maladie naturelle nous emporte hors de nous, nous rend étranger à nous-mêmes. Il s'agit là de la conséquence éthique ultime du dogmatisme : son pouvoir aliénant. Nous pouvons dire sans exagérer que le principal défi que Montaigne se propose de relever

dans ses *Essais* est précisément de se retrouver, de se redonner à lui-même afin de pouvoir chasser le trouble et de jouir d'un peu de sérénité. Il ne fait pas de doute que l'enjeu justifie aux yeux de Montaigne tous les efforts : « Je courrois d'un bout du monde à l'autre chercher un bon an de tranquillité plaisante et enjouée, moy qui n'ay autre fin que vivre et me resjouyr » (III, 5, 843). Mais par quel moyen y parvenir ?

Revenons un instant à « De l'oisiveté ». Après avoir fait la liste des « monstres » que produit son esprit débridé et manifesté son désir d'obtenir un peu de repos, Montaigne écrit : « pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commancé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes » (I, 8, 33). Afin de neutraliser les productions de son imagination, Montaigne décide de les « mettre en rolle ». Pourquoi ? Par ce que lorsque nous cherchons à nous libérer d'un affect néfaste ou d'un défaut, il importe en tout premier lieu de bien « voir » et de savoir « nommer » ce qui nous afflige : « Il faut voir son vice et l'estudier pour le redire. Ceux qui le celent à autruy, le celent ordinairement à eux mesmes » (*ibid.*, 845). Accepter d'admettre nos faiblesses constitue pour Montaigne le point de départ de tout espoir de « reformation de meurs » (I, 54, 313) et d'amélioration de soi.

Cela est particulièrement important lorsque ce qui est visé, plus qu'un simple vice, est notre problématique condition naturelle. Lisons ce passage fondamental tiré du chapitre « Des Boyteux » : « Il s'engendre beaucoup d'abus au monde ou, pour le dire plus hardiment, tous les abus du monde s'engendent de ce qu'on nous apprend à craindre de faire profession de nostre ignorance, et que nous sommes tenus d'accepter tout ce que nous ne pouvons refuter. Nous parlons de toutes choses par precepte et resolution » (III, 11, 1030). L'affirmation contenue dans ce passage est très forte : « tous les abus du monde » ont pour origine notre refus d'avouer notre ignorance fondamentale ; en remplissant nos discours de « preceptes » et de « resolutions », nous nous forçons à admettre les opinions que nous ne pouvons réfuter. Ce refus n'est rien d'autre que la « sottie responce » déjà évoquée, à laquelle « il semble que tout le dogmatisme arrive, par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons » (II, 12, 504).

Il faut réussir à nommer notre ignorance, de procéder à sa mise en « rolle ». L'idée est donc de parvenir à la voir pour ce qu'elle est<sup>153</sup>, si nous aspirons au repos que le dogmatisme nous interdit. Dès que nous y arrivons, c'est-à-dire que nous réussissons à

---

<sup>153</sup> « [...] voire la reconnoissance de l'ignorance est l'un des plus beaux et plus seurs tesmoignages de jugement que je trouve » (II, 10, 409).

assumer une prise de parole se sachant elle-même faillible<sup>154</sup>, son emprise diminue : « L'ignorance qui se sçait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entiere ignorance : pour l'estre, il faut qu'elle s'ignore soy-mesme » (II, 12, 502).

C'est précisément là la fonction éthique de la méthode de l'essai que développe Montaigne. Le scepticisme néo-pyrrhonien, qui est à la fois « une perpetuelle confession d'ignorance » (*ibid.*, 505) et, selon le mot de J.-P. Dumont, « la tentation de la quiétude de l'âme obtenue grâce à l'activité d'une raison qui aspire au repos<sup>155</sup> », lui fournit le cadre théorique lui permettant de « décrire » la situation humaine et une solution méthodologique rendant possible une véritable résistance à l'aliénation dogmatique. Cette méthode, expression la plus achevée du scepticisme et de l'« option » éthique des *Essais*, a déjà commencé à apparaître en filigrane dans la deuxième partie de ce chapitre. Il est maintenant temps de rassembler les fils et de la présenter en bonne et due forme.

---

<sup>154</sup> « C'est par mon experience que j'accuse l'humaine ignorance, qui est, à mon advis, le plus seur party de l'escole du monde » (III, 13, 1076).

<sup>155</sup> J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 239.

### III. LA MORALE SCEPTIQUE DES *ESSAIS*

S'interroger sur la méthode de Montaigne implique que nous réfléchissions sur le sens même de sa démarche d'écrivain. Car si nous avons parlé de ses positions épistémologiques et de ses visées éthiques, et si nous avons commencé à suggérer que son usage de la langue et son approche de l'écriture fournissent une solution à leurs principales apories, nous n'avons pas encore abordé de front cette question essentielle : que fait exactement Montaigne – l'auteur et pas seulement le philosophe – dans ses *Essais* ?

#### 1. *L'essai : remarques préliminaires sur la démarche de Montaigne*

Le lecteur moderne peut s'attendre, sur la base d'une intuition anachronique, qu'à titre d'inventeur du genre de l'« essai », il y présente ses idées personnelles, à partir d'une perspective subjective et polémique, concernant différents sujets qui l'intéressent. Une lecture rapide de chapitres intitulés « De l'amitié », « Des senteurs », « De la gloire », « De la vertu » laisse en outre croire qu'on y traite, certes librement et moyennant quelques digressions à la manière des essayistes d'aujourd'hui, du thème annoncé. Or, si plusieurs considèrent Montaigne comme le premier essayiste, il est loin d'être certain que ce dernier avait conscience d'initier un genre littéraire, qui correspondrait par ailleurs *grosso modo* à ce qu'il est devenu à l'époque contemporaine<sup>156</sup>. De même, il n'est pas clair que l'idée qu'il avait de ce que signifiait le terme « essai » concorde avec celle que l'on se fait de nos jours.

Les mots « essai » et « essayer » – en incluant leurs variantes orthographiques – apparaissent, d'après le relevé de R. L. Leake, respectivement 40 et 121 fois<sup>157</sup>. Selon Jean Vignes<sup>158</sup>, le sens de ces occurrences varie de manière plus ou moins importante au cours du texte et peut se ramener à quatre grandes acceptions : l'essai comme tentative<sup>159</sup>, comme exercice d'apprentissage<sup>160</sup>, comme épreuve imposée par autrui<sup>161</sup> ou par soi-même<sup>162</sup> et

---

<sup>156</sup> Ce titre reviendrait sans doute davantage à Francis Bacon, dont les *Essays* constituent une bien meilleure approximation de ce que deviendra au fil des siècles le genre de l'essai. Voir à ce sujet le très éclairant chapitre qu'Hugo Friedrich consacre à la conscience littéraire de Montaigne : H. Friedrich (1968), p. 340-390. Sur le sens du mot essai, chez Montaigne, l'on pourra aussi consulter avec profit P. Desan (2007).

<sup>157</sup> R. L. Leake (1981), v. I, p. 430-431.

<sup>158</sup> J. Vignes (2003). Les exemples des notes suivantes sont également empruntés à l'analyse de Vignes.

<sup>159</sup> Voir, par exemple : « J'essaie à tenir mon ame et mes pensées en repos » (III, 10, 1020). Nous soulignons dans ce passage et dans les trois notes suivantes.

<sup>160</sup> « Si, par *essay*, on me vouloit donner un theme, à la mode des colleges, on le donne aux autres en François ; mais à moy, il me le falloit donner en mauvais Latin, pour le tourner en bon » (I, 26, 174).

<sup>161</sup> « En nous essayant, elles ne nous trouvent, à l'aventure, pas dignes de leur choix » (III, 5, 886).

comme expérience<sup>163</sup>. On a beaucoup spéculé au sujet de la signification précise que Montaigne a voulu donner au mot « essai » dans le titre de son ouvrage et de ce qu'un tel choix pouvait nous révéler sur les intentions de l'auteur<sup>164</sup>. Sans chercher à trancher cette délicate question, il convient néanmoins de s'interroger la portée du terme et d'en dégager les principales caractéristiques, ne serait-ce que sous forme d'esquisse.

D'entrée de jeu, il est intéressant de noter que chacune des acceptions relevées par Vignes renvoie non pas au résultat d'une activité qui serait achevée, mais bien à un processus ou à un mouvement dans son dynamisme même, inséparable de celui qui en est l'agent. À l'opposé d'un traité, qui donne à lire les conclusions d'une recherche déjà accomplie, le livre de Montaigne se veut un registre de ses essais : il y relate diverses expériences, il y décrit d'innombrables exercices et épreuves, il s'efforce de s'y présenter, non pas comme un philosophe qui a compris ou découvert quelque chose d'essentiel, mais plutôt comme un homme en train de questionner et de penser<sup>165</sup>.

L'étymologie du mot essai, qui vient du latin *exagium*, signifiant littéralement « balance » ou « pesée », est éclairante à ce sujet. Un essai est une pesée, une tentative de vérifier la valeur, le poids d'une chose. Mais comme le remarque Floyd Gray, « peser » est également un proche cousin de « penser », les deux verbes étant dérivés de *pensare*<sup>166</sup>. Quand Montaigne écrit, ce n'est pas tant pour communiquer ses avis personnels concernant les thèmes dont il traite, que pour tenter de les penser, d'en faire ressortir des éléments susceptibles de le conduire à d'autres réflexions : « Si c'est un subject que je n'entende point, à cela mesme je l'essaye [...] j'essaye voir s'il trouvera dequoy lui donner corps, et dequoy l'appuyer et estançonner » (I, 50, 301). Le plus souvent, il « parle enquerant et ignorant » (III, 2, 806) ; il s'affaire à « esveiller par divers objects [son] discours, à embesongner [son] jugement » (III, 3, 819). Ce que nous rencontrons dans les *Essais*, c'est d'abord et avant tout le mouvement d'une pensée qui se cherche et se constitue à tâtons et non une suite de prescriptions ou de raisonnements arrêtés. Montaigne semble en effet moins écrire pour dire ce qu'il pense des choses sur lesquelles se porte son attention que

---

<sup>162</sup> « C'est icy purement l'essay de mes facultez naturelles » (II, 10, 408).

<sup>163</sup> « En fin, toute cette fricassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie » (III, 13, 1079).

<sup>164</sup> Voir, entre autres, le texte un peu daté mais toujours pertinent d'A. Blinkenberg (1964).

<sup>165</sup> On se rappelle le jugement fameux de Montesquieu : « Dans la plupart des auteurs, je vois l'homme qui écrit ; dans Montaigne, l'homme qui pense. » (« Mes pensées » dans *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, p. 1244).

<sup>166</sup> F. Gray (2007), p. 91.

pour vérifier ce qu'il en pense vraiment, en interrogeant constamment les idées reçues qui encombrant son esprit et en émettant d'innombrables doutes et objections au sujet des positions qu'il avance. Partout où il son tourne son regard, qu'il sonde le contenu de sa conscience ou les arguments d'autrui, il voit une nouvelle occasion de questionner : « Tout argument m'est également fertile » (III, 5, 876).

Un tel processus d'inquisition a-t-il une fin ? Des raisons d'ordre épistémologique, que nous connaissons maintenant, interdisent un tel dénouement : « Et nous et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse » (II, 12, 601). Puisque nous nous mouvons dans un monde en perpétuel flux, ni les objets que nous considérons ni la conscience qui les perçoit ne peuvent espérer un jour en arriver à un véritable repos ou à des conclusions définitives. C'est précisément au sein d'un tel univers que l'essai prend tout son sens : « Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois » (III, 2, 805). Mais les choses étant ce qu'elles sont, le « monde n'est qu'une escole d'inquisition » (III, 8, 928), au sein de laquelle l'esprit sous l'emprise du désir de connaissance – qui, malgré toutes les dérives qu'il est susceptible d'engendrer, est « le plus naturel » qui soit (III, 13, p. 1065) – est condamné à voir ses tentatives n'aboutir qu'à des résultats provisoires et imparfaits.

À défaut de pouvoir *penser le vrai*, Montaigne essaie de développer sa capacité à *bien penser*. Apprendre à bien penser consiste d'abord à prendre acte du fait que, « le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle » (II, 12, 601), « il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre » (*ibid.*). Forcé de renoncer à un idéal de perfection en matière de connaissance, il doit « [s]e rendre au doute et incertitude, et à [s]a maîtresse forme, qui est l'ignorance » (I, 50, 302). Mais le jugement, s'il ne peut se fixer une fois pour toutes dans la certitude, peut tout de même être exercé et façonné de façon à mieux le « régler » (I, 37, 229). Le jugement, faculté de l'âme qui permet de conduire des examens rationnels et de poser des rapports entre divers éléments, tant au niveau gnoséologique que moral, « est un util à tous subject, et se mesle par tout » (I, 50, 301) ; en tant que tel, il est capable du meilleur comme du pire. Lorsqu'il est dérégulé – sa maladie naturelle le pousse continuellement en cette direction – il lui arrive de se perdre, en produisant des « extravagantes fantaisies » et des « chimères » absurdes, dans le « vague champ des imaginations » (I, 8, 32), ou encore de se prononcer vainement sur des questions dont la difficulté et la profondeur dépassent largement ses capacités ; afin d'éviter de pareils



égarements du jugement, Montaigne tente de lui imprimer une marche plus ordonnée. Pour y parvenir, il prive son « jugement du droict de faire des arrests » (III, 8, 923) en l'« embesognant » et le soumettant à des exercices et à des tests incessants : « Le jugement [...] aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion » (I, 50, 301). Qu'est-ce à dire ? Selon Montaigne, l'âme de celui qui se propose un tel programme, c'est-à-dire l'âme qui est essayée ou qui s'essaye, « est tousjours en apprentissage et en espreuve » (III, 2, 805). C'est en ce sens que l'essai peut se comprendre comme un processus d'apprentissage et comme une mise à l'épreuve volontaire ayant pour finalité le « régler » de l'esprit.

L'emploi réflexif du verbe « essayer » nous conduit à un aspect crucial de la démarche montaignienne. Le « jugeant » et le « jugé » évoluant dans un monde fluctuant, il ne peut suffire de considérer seulement les objets jugés sans faire aussi porter, en même temps, l'examen sur celui qui juge. Il s'agit pour Montaigne, en reprenant l'image de la balance, de s'inclure dans chaque pesée, de se placer lui-même dans la balance en même temps que l'objet dont il cherche à prendre la mesure : « Le monde regarde tousjours vis à vis ; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là » (II, 17, 657). Dans le cadre de l'essai, le point focal des efforts de Montaigne, nous l'avons mentionné, semble être son jugement. C'est lui qu'il s'agit d'essayer et de régler. Mais comme ce dernier n'est jamais rien d'autre qu'un certain exercice de ses dispositions personnelles, Montaigne affirme devoir également, dans son livre, s'intéresser « aux facultez naturelles qui sont en [lui], dequoy c'est icy l'essay » (I, 26, 146). Si Montaigne fait l'essai de ses facultés, c'est non seulement afin de les perfectionner, mais aussi afin de parvenir à une meilleure connaissance de soi : « Je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change » (I, 26, 148). Ce souci d'auto-examen – toujours à recommencer parce que le soi, étant à la fois l'objet de l'essai et le sujet essayant, ne cesse de fluctuer et de se modifier – et cette volonté de se mettre en jeu va si loin que le thème initial de chaque essai finit, inévitablement, par s'effacer devant la subjectivité de l'auteur, source intarissable de questionnements et d'analyses : « J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy » (III, 8, 942).

Nous avons déjà entrevu, dans notre présentation de la « recitation », que les *Essais* peuvent également se comprendre, en tant que projet d'écriture, à l'aide d'une analogie picturale. Leur auteur, dans les toutes premières lignes du texte, écrit : « c'est moi que je

peins » (I, « Au lecteur », 3) ; il dira plus loin : « je me descriis sans cesse » (II, 6, 378) ou, dans une perspective plus générale : « Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage » (III, 2, 805). De semblables déclarations autour de l'image de l'écrivain-peintre se rencontrent tout au long des *Essais*. L'acte d'écrire étant ainsi assimilé par Montaigne au geste du peintre, ses essais, aboutissement de sa démarche d'écriture, peuvent être considérés comme des tableaux, ou plus précisément des ébauches, constamment retravaillées et reprises. Parlant du dernier livre des *Essais*, ainsi que des additions qu'il a apportées aux deux premiers, comme d'un « troisieme allongail du reste des pieces de [sa] peinture », il précise : « J'adjouste, mais je ne corrige pas » (III, 9, 963). En comparant son ouvrage à une peinture faite de multiples pièces – il parle ailleurs d'une « marquerie mal jointe » (*ibid.*, 964) –, il souligne que le résultat de son travail n'est pas un bloc monolithique aux formes arrêtées, mais un ensemble mouvant, en quelque sorte vivant. Tant et aussi longtemps que Montaigne était en vie, son œuvre se transformait et accueillait de nouvelles strates d'écriture, lesquelles sont toujours visibles dans les éditions savantes des *Essais* et rendent possibles différents niveaux de lectures croisées ; on peut par exemple mettre côte à côte les gloses tardives de Montaigne et son texte original, et chercher à voir comment varie le propos et le style lorsqu'on isole chaque strate d'additions. Le tout fonctionne un peu à la manière d'une toile qui, en laissant paraître coups de pinceaux et ajouts successifs de couleur, contient en fait plusieurs tableaux qui nous informent sur l'histoire et l'évolution de sa composition. En somme, « essayer » peut être rapproché de verbes du champ lexical de la peinture, tels que « dépeindre », « dessiner », « représenter », « broser » et « esquisser ».

Ce dernier terme rend par ailleurs assez bien compte du processus de la « recitation ». La parole sceptique qui s'en tient à une minutieuse description des affects procède en effet par esquisses, en tentant continuellement d'approcher ce qu'elle vise au moyen de descriptions fatalement imparfaites ; en s'efforçant de « représenter » un sujet voué à lui échapper, car changeant sans cesse ; ne pouvant le cerner qu'approximativement par le biais d'un médium inadapté, car figeant en « être » ce qui n'est que « passage ». Puisqu'une recitation n'est en définitive qu'une perspective subjective sur son objet, qui nous en apprend autant sur celui qui la tient que ce sur quoi elle porte, le peintre scrupuleux ne pourra éviter de se prendre lui-même pour sujet et de réaliser son « autoportrait ». Toute peinture du devenir vraiment rigoureuse finit par se transformer en peinture du « je

deviens ». Un tel phénomène n'a peut-être jamais été vérifié avec autant de force que dans les *Essais* : en effet, en « [se] peignant pour autrui » (II, 18, 665), Montaigne a cherché à produire un livre « consubstantiel à son auteur » (*ibid.*).

Restons un instant sur ce dernier point. Pourquoi Montaigne écrit-il et pour qui ? Les *Essais*, qui sont présentés d'entrée de jeu comme une sorte d'album souvenir « à la commodité particulière de [ses] parens et amis » (I, « Au lecteur », 3), se veulent d'abord et avant tout un ouvrage à l'image de son auteur ; ce dernier prétend même qu'il se serait « tres-volontiers peint tout entier, et tout nud » (*ibid.*), s'il avait appartenu à l'une de ces « nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premières loix de nature » (*ibid.*). Pour y parvenir, Montaigne raconte certes de nombreux événements qui ont marqué sa vie et son temps, mais il semble principalement intéressé à se raconter lui-même. Loin de s'en tenir à un autoportrait statique ou à un récit autobiographique conventionnel, ses *Essais* sont pour lui l'occasion de se prendre pour « matière de [son] livre » (I, « Au lecteur », 3). Matière vivante et changeante, il concède que « c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme » (I, 1, 9). Renonçant à figer son jugement, il se contente de laisser à ses proches et à la postérité les traces de ses tentatives, mille fois répétées, de le former et de le perfectionner. Celui qui aime mieux, selon une formule devenue célèbre, une « teste bien faite que bien pleine » (I, 26, 150) affirme à plusieurs reprises qu'il préfère « forger [son] ame que la meubler » (III, 3, 819). Il semble en aller de même pour son livre : cet étrange album souvenir n'est pas de ceux qui transmettent au lecteur des idées ou des images destinées à s'entasser dans la mémoire ou à faire système ; il présente plutôt une série de chemins empruntés par Montaigne, en insistant moins sur leur destination particulière que sur la progression et l'« alleure » générale du marcheur : « nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moy » (III, 2, 806).

L'essai est donc une pesée et un processus inquisitoire, mais aussi un travail de la pensée ; on retient habituellement qu'il est un exercice des facultés naturelles et du jugement, mais l'essai est également une peinture, celle du « devenir » comme du « devenant ». Que retenir de ce bref tour d'horizon ? Hugo Friedrich résume ainsi la situation : « Contrairement à ceux qui reprendront ce titre par la suite, il n'y associe pas une catégorie littéraire, mais une notion de méthode<sup>167</sup> ». Montaigne, lorsqu'il s'essaie, se

---

<sup>167</sup> *Op. cit.* p. 353.

montre « fidèle au provisoire et au suspens, occupé à expérimenter sur lui-même, renonçant à instruire les hommes<sup>168</sup> ». La longue « recitation » des *Essais* n'est pas une leçon, encore moins un sermon. Elle est le résultat protéiforme d'une écriture qui aspire à la fidélité à son objet et qui revendique sa liberté et son mouvement. Montaigne nous a certes livré un livre polymorphe, mais sa composition n'est pas pour autant le fruit du pur « hasard » ; sa rédaction obéit en fait à un certain nombre de postulats méthodologiques sur lesquels son auteur s'est même expliqué en quelques endroits.

## 2. *La conférence : le prototype de la méthode sceptique de l'essai*

Mais en quoi consiste précisément la méthode de Montaigne ? S'en tenir à la « recitation », avec son exigence de fidélité au vécu<sup>169</sup> et sa reconnaissance des limites du langage<sup>170</sup>, constitue une bonne façon d'éviter de tomber dans les pièges dogmatiques – avec ce tout qu'ils entraînent d'effets éthiques négatifs – d'une énonciation trop affirmative. Mais une fois la « mise en rôle » effectuée, son produit demeure statique, le « passage » enregistré, du fait qu'il est devenu une trace définitive, se fixe inévitablement en « être ». Une peinture, même la plus impressionniste, échoue toujours à rendre complètement le mouvement naturel de son sujet. Ce faisant, même la « narration » la plus scrupuleusement sceptique court le risque de retomber dans le dogmatisme, au même titre que toute prise de parole « opiniastre », à laquelle elle tente pourtant de faire contrepoids.

L'écriture par « strates » et « allongails », en ce qu'elle ajoute sans cesse des commentaires et des gloses au texte original<sup>171</sup>, permet toutefois une dynamisation du texte, qui reflète alors plus adéquatement le parcours d'un jugement en épreuve, qui revient constamment sur lui-même pour se mesurer et s'interroger. Ce retour critique et réflexif de l'écrivain sur son travail nous indique qu'un réel souci de perfectionnement du jugement anime Montaigne et le conduit à « essayer » la matière qui lui vient à l'instant d'autrui, mais aussi ce qu'il a lui-même déjà énoncé. Ce qui pourrait n'être qu'un monologue se transforme en un véritable dialogue de l'essayiste avec lui-même.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>169</sup> En se rappelant toujours que le « vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies ».

<sup>170</sup> Qu'elle peut, au moins partiellement, éviter par l'emploi de tournures interrogatives – « Que sçay-je ? » – ou de formules « amollissantes » – « Il me semble ».

<sup>171</sup> Nous ne saurions trop recommander l'admirable étude que J.-Y. Pouilloux (*op. cit.*) consacre à ce « double registre », à l'origine de l'écriture des *Essais*.

Non seulement le commentaire de Montaigne ajoute-t-il, par ses nombreuses additions, une nouvelle voix qui répond à celle de la première énonciation, mais il paraît encore avoir été conduit à donner à l'essai lui-même – y compris à l'intérieur d'une même couche d'écriture – une forme dialogique<sup>172</sup>. Car si les *Essais* se consacrent à une « recitation » du monde, et que par ailleurs, en plus d'être une « branloire perenne », ce « monde n'est que babil » (I, 26, 168), que confrontation de paroles multiples et opposées, sa mise en texte devra obligatoirement en prendre acte ; dès lors, l'essai se fait dialogue et intègre continuellement des voix – qui passent tantôt pour celle de Montaigne, tantôt celles de personnages anonymes ou d'auteurs anciens ou modernes – qui interpellent le lecteur et questionnent ce qui se dit, relançant ainsi continuellement le propos dans de nouvelles directions.

Montaigne rapproche souvent sa démarche d'écriture de celle de la conversation ordinaire : « Je parle au papier comme je parle au premier que je rencontre » (III, 1, 790). Montaigne avoue ne pas être de ces auteurs qui se présentent « d'une marche étudiée » (« Au lecteur », 3) et qui « partent et denotent leurs fantasies plus specifiquement, et par le menu » (III, 13, 1077) ; il écrit comme il discute, c'est-à-dire « nonchamment » (III, 1, 790), « à tastons » (III, 13, 1077) et par « articles descousus » (*ibid.*). Nous apprenons en outre, dans « Considération sur Cicéron » (I, 40), qu'une conversation, réelle ou fantasmée, semble être à la base de la composition même de l'essai : « Sur ce subject de lettres, je veux dire ce mot, que c'est un ouvrage auquel mes amys tiennent que je puis quelque chose. Et eusse prins plus volontiers ceste forme à publier mes verves, si j'eusse eu à qui parler. Il me falloit, comme je l'ay eu autrefois, un certain commerce qui m'attirast, qui me soustinst et souslevast » (*ibid.*, 252). Ici, l'absence d'un ami cher « à qui parler » – il s'agit bien sûr d'Étienne de la Boétie, dont le spectre hante toute l'œuvre montaignienne – semble réduire considérablement l'intérêt qu'il porte à son ouvrage et son empressement de le publier ; tout se passe comme si les *Essais* perdaient une partie de leur sens sans la référence à une conversation vivante et concrète ; plus important encore, nous pouvons lire que la présence d'un « suffisant » interlocuteur l'aurait aidé à accomplir la principale tâche qu'il se propose dans son livre, soit celle de mettre en « rôle » ses expériences et observations et d'examiner les « divers visages » que présentent les choses : « Car de negocier au vent, comme d'autres, je ne sçauroy que de songes, ny forger des vains noms à entretenir en

---

<sup>172</sup> Cf. R. E. Jones (1977).

chose serieuse : ennemy juré de toute falsification. J'eusse esté plus attentif et plus seur, ayant une adresse forte et amie, que je ne suis, regardant les divers visages d'un peuple » (*ibid.*). Montaigne refuse de « negocier au vent », d'interroger le monde, lui-même polyphonique, par ses seules forces. Mais puisque tout espoir de compter sur une « adresse forte et amie » lui a été durablement enlevé au moment de la mort d'Étienne de la Boétie, Montaigne paraît s'être résigné à poursuivre son effort dans la solitude ; mais dans une solitude qui ressent le besoin de constamment reconstituer un pôle adverse, susceptible de le réveiller et de le relancer quand il menace de sombrer dans des « songes », ou pour emprunter la formule de Kant, dans des « sommeils dogmatiques ».

De manière plus fondamentale, il semble que Montaigne conçoive le dialogue comme la forme la plus achevée de la pratique philosophique. Jean-Louis Poirier avance à ce sujet que pour l'auteur des *Essais*, le « dialogue est le modèle de tout discours, et l'opposition le fond même de toute proposition philosophique<sup>173</sup> ». Dans le passage suivant, tiré de l'« Apologie », Montaigne présente quelques éléments de sa conception du dialogisme :

Platon me semble avoir aymé cette forme de philosopher par dialogues, à escient, pour loger plus decemment en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantasies. Diversement traicter les matieres est aussi bien les traicter que conformement, et mieux : à sçavoir plus copieusement et utilement. Prenons exemple de nous. Les arrests font le point extreme du parler dogmatiste et resolutif : si est ce que ceux que nos parlemens presentent au peuple les plus exemplaires, propres à nourrir en luy la reverence qu'il doit à cette dignité, principalement par la suffisance des personnes qui l'exercent, prennent leur beauté non de la conclusion, qui est à eux quotidienne, et qui est commune à tout juge, tant comme de la disceptation et agitation des diverses et contraires ratiocinations que la matiere du droit souffre. (II, 12, 509-510).

Quand il s'agit de traiter de « fantasies » diverses et variées, ce qui au fond est le cas de toutes les pensées « branlantes » que peut avoir un homme, les loger « en diverses bouches<sup>174</sup> » est un choix utile et pertinent, car mieux adapté à son objet. Montaigne illustre son propos en donnant l'exemple des délibérations juridiques qui se déroulent dans les parlements français à son époque – sujet qu'il connaît bien puisqu'il a lui-même agi à titre de conseiller à la cour et, plus tard, de maire à Bordeaux<sup>175</sup> ; celles-ci impressionnent le peuple principalement par le « parler dogmatiste et resolutif » dont elles sont faites ainsi

<sup>173</sup> J.-L. Poirier (2007), p. 257.

<sup>174</sup> Il semble que le dialogue, chez Montaigne, peut bien sûr se conduire à deux, mais peut aussi renvoyer à l'idée d'un débat à plusieurs personnes.

<sup>175</sup> Pour une brillante analyse de l'influence de la formation et de la pratique juridiques de Montaigne sur sa pensée, voir A. Tournon, *op. cit.*

que par la « suffisance » des magistrats qui les conduisent. Mais en réalité, leur beauté et leur intérêt ne résident pas dans leurs conclusions, mais dans l'« agitation » même et la discussion – c'est le sens de « disceptation » – qui ont présidé à leur élaboration. On en revient à l'idée d'une pensée en mouvement, chère à Jean Starobinski : ce qui compte, ce ne sont pas ses arrêts, mais son travail et son « alleure ».

Comme nous l'avons vu, l'essai est un acte de pesée et de pensée ; nous voyons maintenant qu'il peut aussi être conçu comme un dialogue, ou à tout le moins comme une aspiration à le devenir. Or c'est dans le concept de « conference » – le « plus fructueux et naturel exercice de notre esprit » (III, 8, 922) – que le dialogue en tant que manière privilégiée de penser se trouve thématiqué dans toute sa richesse philosophique par Montaigne. Le chapitre qu'il y consacre, « De l'art de conferer » (III, 8), est sans le doute le plus explicite et le plus programmatique de tous les *Essais* en ce qui concerne leur assise méthodologique.

Montaigne amorce « De l'art de conferer » en avouant être doté d'une singulière « complexion » : « Il en peut estre aucuns de ma complexion, qui m'instruis mieux par contrariété que par exemple, et par fuite que par suite » (*ibid.*, 922). Il affirme que ce « qui poind<sup>176</sup> touche et esveille mieux que ce qui plaist » (*ibid.*). Il n'avance jamais en ligne droite vers le lieu où il veut aller ; s'il s'agit en particulier de devenir meilleur moralement, il préfère s'« instruire » par la « contrariété », par un exemple de vice à fuir plutôt que de vertu à imiter ; s'il finit par atteindre le pôle souhaité, c'est qu'il a d'abord appris à connaître et à détester son opposé. Montaigne avance en outre que lorsque ses jugements sont contredits, non seulement n'en est-il pas fâché, mais il en acquière même une certaine vigueur et un désir de perfectionnement de soi : « Les contradictions donc des jugemens ne m'offencent ny m'alterent ; elles m'esveillent seulement et m'exercent. Nous fuyons à la correction; il s'y faudroit presenter et produire, notamment quand elle vient par forme de conference, non de rejance » (III, 8, 924). La curieuse confession de Montaigne est fondamentale : il nous dit en substance qu'il appartient à ces gens qui ont une prédisposition naturelle pour la dialectique, c'est-à-dire ceux pour qui l'examen contradictoire, loin d'être un recours utile mais artificiel, est une tendance spontanée. Montaigne prétend donc disposer, comme le sceptique, d'une *δύναμις ἀντιθετική*, qui est définie par Sextus Empiricus comme la faculté d'opposer entre elles les choses perçues –

---

<sup>176</sup> Qui pique, qui est désagréable.

ou pensées –, de quelque manière que ce soit (*H.P.*, I, 8, 57). C'est à l'aide de cette faculté que Montaigne pourra enfin développer une méthode – celle de la conférence, sur laquelle nous allons maintenant nous pencher – à même à la fois d'assouvir son désir de connaissance et d'éviter la tourmente dogmatique qui la suit comme son ombre. Qu'est-ce donc, que la conférence pour Montaigne ?

Selon Nicola Panichi le terme « signifie en même temps, art de penser et art de converser, comparaison/conversation en tant que figure de la pensée et du langage, à savoir un art méthodique de la comparaison par la conversation<sup>177</sup> ». Quelles sont les règles de cet art « de la comparaison par la conversation » ?

Nous avons déjà évoqué à maintes reprises que pour Montaigne, l'homme est destiné à « quæster la vérité », pas à la posséder. Quand deux personnes, ou une seule conscience se donnant à elle-même la réplique<sup>178</sup>, se proposent de conférer, l'objectif est d'amorcer une enquête en commun, ce qui présuppose que ce qui est visé – la vérité d'une chose – n'est pas déjà connu. Une telle affirmation peut sembler triviale, mais il s'agit pourtant d'un trait caractéristique du dogmatisme ; on se souvient que pour Sextus Empiricus, « un dogme est l'assentiment à une chose déterminée parmi les choses obscures *qui sont objets de recherche pour les sciences* » (*H.P.*, I, 13, 61 ; nous soulignons). Comme Montaigne le remarque, il « est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut : car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pieces du bastiment se conduit aisément, sans se démentir » (II, 12, 540). On reconnaît ici la dénonciation du caractère arbitraire de la construction « à la mode des Geometriens » (*ibid.*). La conférence prend le contre-pied de la conception dogmatique de la philosophie, comme système déductif fonctionnant à partir de principes posés dès le départ ou prétendument connus, en faisant sienne cette autre approche : « philosopher, c'est douter » (II, 3, 350).

Partir du doute, c'est d'abord et avant tout reconnaître son ignorance concernant l'objet de recherche. Une fois installés dans une telle posture d'ignorance, aucune position, aucune hypothèse ne peut être rejetée *a priori*. « Nous autres, qui privons nostre jugement du droict de faire des arrests, regardons mollement les opinions diverses ; et, si nous n'y prestons le jugement, nous y prestons aisément l'oreille. Où l'un plat est vuide du tout en la balance,

---

<sup>177</sup> N. Panichi (2007), p. 190. Pour une étude concernant l'influence décisive de la *Civil conversazione* de Guazzo et du *Cortegiano* de Castiglione sur Montaigne, voir, N. Panichi (1994).

<sup>178</sup> Il ne serait pas inintéressant de rapprocher ici la conception montaignienne de la pensée comme « conférence », même en solitaire, à l'idée platonicienne de la pensée (*διάλοια*) comme dialogue de l'âme avec elle-même (*Sophiste*, 263e).



je laisse vaciller l'autre, sous les songes d'une vieille » (III, 8, 923). Même la superstition la plus vulgaire « poise » davantage que le néant et pourrait, en dernière analyse, contenir une part de vérité, dont nous nous priverions en refusant dogmatiquement de la considérer<sup>179</sup> ; en tant que telle, elle possède une certaine prégnance, une résistance à la négation pouvant mettre en branle la pesée.

Mais pesée il doit y avoir. Car garder en soi une opinion, lui concéder d'avance une potentielle part de vérité, ce n'est pas philosopher, activité qui implique encore que nous doutions. Douter d'une opinion, pour Montaigne, c'est la mettre dans la balance pour la mesurer, pour vérifier quelle vérité elle contient.

Dans la conférence, le débat contradictoire tient lieu de balance. Plutôt que de laisser chaque opinion peser de son propre poids, un « jousteur » la prend d'assaut en cherchant à faire voir toutes ses faiblesses, tandis qu'un autre répond à chaque coup, en tentant de mettre en valeur ses forces. Pour être vraiment efficace, la conférence doit donc mettre en scène des interlocuteurs « suffisants » – c'est-à-dire compétents – et honnêtes, ayant pour seul souci la recherche en cours : « Ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses. Autant peut faire le sot celui qui dict vray, que celui qui dict faux : car nous sommes sur la maniere, non sur la matiere du dire » (III, 8, 928). Pour Montaigne, la beauté de la conférence réside dans le fait que les adversaires, en rivalisant d'adresse et d'audace dans leurs « courses » respectives<sup>180</sup>, s'effacent paradoxalement devant l'objet de la dispute. Les débatteurs ne défendent pas leur opinion personnelle, qu'ils tenteraient de faire triompher coûte que coûte ; l'objet du débat peut d'ailleurs leur être parfaitement indifférent, sans qu'ils perdent pour autant leur efficacité. Le but est de bien se défendre, de bien viser, et non d'atteindre la cible à tout prix. Plus une position est défendue avec brio, plus ce qu'elle contient d'utilité et de vérité ou, à l'inverse, de nuisance et de fausseté, apparaît au grand jour.

Montaigne place donc, au cœur de sa conception de la conférence, une surprenante théorie du désintéressement. Dans « De trois commerces » (III, 3), la conférence est définie comme étant « l'exercice des ames, sans autre fruit » (*ibid.*, 824). Sans autre fruit, cela

---

<sup>179</sup> On peut apprendre que le tempérament de Montaigne, peu enclin à l'opiniâtreté, lui permet d'entrer plus facilement en conférence que d'autres : « J'entre en conference et en dispute avec grande liberté et facilité, d'autant que l'opinion trouve en moy le terrain mal propre à y penetrer et y pousser de hautes raçines. Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrariété qu'elle aye à la mienne » (III, 8, 923).

<sup>180</sup> Et en évitant de se mettre eux-mêmes de l'avant, en recourant par exemple à leur autorité ou à tout autre élément étranger à la pure recherche de vérité.

signifie que l'exercice n'est pas motivé par l'espoir d'un quelconque gain égoïste ou celui de voir sa situation personnelle s'améliorer. Ceux qui s'adonnent à la conférence sont en ce sens « désintéressés ». Mais ils demeurent bien sûr intéressés par leur recherche commune. Seulement, à l'opposé de ce que nous observons dans nos « débats d'idées » contemporains, leur objectif n'est pas de « gagner », comme on dit d'un politicien qu'il a gagné un débat télévisé, lorsqu'il a réussi à imposer ses vues aux autres participants ; il s'agit plutôt de faire honneur, dans la mesure de ses capacités, à l'objet du débat, de telle sorte qu'au terme de la joute, il soit mieux connu.

Reste maintenant à voir comment la conférence s'acquitte de sa fonction épistémique capitale, qui est de « poiser et connoistre la verité des choses » (I, 51, 306). La connaissance de la « verité des choses » ne renvoie évidemment pas à un savoir définitif et abstrait concernant leur essence, mais prend racine dans ce qu'une « recitation » peut fournir, soit un compte-rendu aussi fidèle que possible d'expériences concrètes. Par contre, Montaigne écrit que ce « n'est pas assez de compter les expériences, il les faut poiser et assortir ; et les faut avoir digérées et alambiquées, pour en tirer les raisons et conclusions qu'elles portent » (III, 8, p. 931). Comme nous avons commencé à le voir, les produits de la « recitation », s'ils ont l'avantage de ne pas tomber dans les pièges d'une énonciation naïvement dogmatique, sont constamment susceptibles de se fixer en traces figées et d'être traités comme des vérités définitives.

Cette situation est en grande partie imputable au langage, qui nous oblige à formuler nos jugements particuliers au moyen de prédicats et de concepts généraux. Montaigne est conscient de la difficulté et s'en méfie : « Ces jugements universels que je vois si ordinaires ne disent rien. Ce sont gens qui saluent tout un peuple en foule et en troupe. Ceux qui en ont vraye cognoissance le saluent et remarquent nommément et particulièrement » (III, 8, 936). La conférence vise précisément, en testant dans tous les sens l'opinion en jeu, à la ramener à ce qu'elle dit vraiment. Dans « De la cruauté » (II, 11, 426), Montaigne offre un exemple de la façon dont les interlocuteurs engagés dans une conversation peuvent pénétrer une affirmation pour mesurer le poids des mots qui la constituent. Discutant avec un ami du courage militaire, conçu comme capacité de tenir son rang malgré le danger, la réputation martiale de différents peuples européens en vient à être examinée. Les préjugés de l'époque – Montaigne ne paraît pas les désavouer – voulaient que les Allemands et les Suisses fussent les plus courageux, suivis des Français et des Espagnols, puis enfin des Italiens. Or,

l'ami de Montaigne, lui-même italien, affirme que c'est la « subtilité » de sa nation qui l'amène à prendre moins de risques, anticipant avec justesse les conséquences des événements et donnant ainsi l'impression de ne pas être courageux. Les Français et les Espagnols, moins « fins », ne réagissent que lorsque le danger est devenu visible, alors que les Allemands et les Suisses sont si « grossiers » qu'ils n'abandonnent pas la bataille, mêmes lorsqu'ils sont « accablés sous les coups » (*ibid.*). La vertu des Allemands s'explique donc, lorsqu'on y regarde de plus près, par leur manque de finesse et la soi-disant couardise des Italiens, par leur absence de grossièreté. Quand nous varions et comparons nos perspectives sur une même situation, le contenu de nos jugements, qui considèrent pourtant les mêmes éléments, est complètement modifié. Montaigne tire de cette anecdote une précieuse leçon de relativisme : « quand on juge d'une action particulière, il faut considérer plusieurs circonstances et l'homme tout entier qui l'a produite, avant la baptiser » (*ibid.*, 427).

Le relativisme, l'un des constats épistémologiques les plus importants auquel Montaigne arrive, a donc également le statut d'axe méthodologique principal de la conférence, et de l'essai dont elle est en quelque sorte le modèle. Il devient ici difficile de ne pas faire de parallèle avec la *σκέψις* néo-pyrrhonienne. Elle partage en effet ses principales caractéristiques, soit celle d'être un examen contradictoire, au moyen de modes visant à mettre en lumière le caractère relatif de tout objet de connaissance. Une différence importante s'observe toutefois dans la manière d'opposer les phénomènes. Tandis que Montaigne préconise d'attaquer la thèse examinée, mais aussi de la défendre activement, Sextus Empiricus semble se contenter de lui opposer des discours la contrariant. C'est oublier que seuls les arguments ou les opinions ayant une forte prégnance – dont le trouble qu'elle engendre est précisément ce que cherche à éliminer la *σκέψις* – sont examinés ; l'objectif étant en outre d'équilibrer les discours contraires, et non de les détruire, une prise en compte et une reconnaissance de la force spécifique – pensée comme force de conviction par Sextus – de la thèse sous observation est essentielle. Nous aborderons de nouveau ce parallèle et ses limites un peu plus loin.

Revenons au relativisme méthodologique de l'essai. En invoquant un exemple – que n'aurait d'ailleurs pas récusé Énésidème<sup>181</sup> – Montaigne affirme : « Un aviron droit semble

---

<sup>181</sup> Nous épargnons au lecteur une liste de toutes les occurrences où Montaigne s'inspire, plus ou moins directement, des modes relativistes du scepticisme tant celle-ci serait longue. Même les plus courts chapitres contiennent en effet au moins un ou deux exemples de tel recours, pour ne rien dire des plus longs. Pour des

courbe dans l'eau. Il n'importe pas seulement qu'on voye la chose, mais comment on la voye » (I, 14, p. 67). Un jugement est toujours une « vue » singulière portée sur un objet. La polyphonie fondamentale de la conférence conduit naturellement à une diversification des points de vue. Chaque parti, en affinant sa position initiale au gré des objections qu'on lui oppose, enrichit la perspective qu'il a choisi de défendre en exploitant au maximum les différentes « raisons et conclusions » qu'elle contient. Le résultat d'un bon examen contradictoire est une mise en perspective des principaux aspects qui caractérisent l'objet de l'enquête et une évaluation critique de leurs mérites respectifs. Plus les « joueurs » seront « suffisants », plus cette mise en perspective sera complète et plus la chose examinée sera connue.

Le but de Montaigne n'est toutefois pas de « totaliser » les résultats ainsi obtenus. Quand il compare les mœurs de peuples différents, il ne va jamais jusqu'à constituer un catalogue visant à l'exhaustivité. Deux raisons expliquent ce fait. Premièrement, Montaigne n'est pas un savant, même relativiste ; ce qui l'intéresse, c'est davantage l'exercice lui-même que son aboutissement. Sa curiosité a ses limites. Il ne s'impose en outre jamais de « programme de recherche » qui le contraindrait à pousser aussi loin que possible l'investigation. Le mouvement aléatoire de sa pensée et sa « pente » naturelle l'amènent souvent à conduire « mollement » ses inquisitions. Deuxièmement, la conférence est certes un modèle de pensée pour Montaigne, mais elle n'est qu'un modèle, un prototype méthodologique qui est thématiqué dans le chapitre le plus explicite sur la question. Chaque essai possède ses « moments » de conférence ; bien qu'ils mettent parfois en scène de réelles conversations – pensons à son ami italien –, ces derniers prennent le plus souvent la forme d'un monologue dédoublé, où l'écrivain se fait à lui-même des objections, en intervenant directement dans le texte au moyen d'une interpellation ou d'une question anonyme, ou encore en ajoutant un nouveau regard sur une réflexion déjà achevée, par le biais du processus des « allongements ». Mais les conditions d'une véritable conférence, pensée comme une conversation contradictoire idéale mettant en scène deux adversaires soucieux de faire « les plus belles courses », ne sont jamais totalement remplies. L'inquisition s'arrête toujours un peu avant, de la même manière que l'examen sceptique n'est jamais mené exactement comme le prescrirait l'emploi des modes. Cependant, la conférence capte bien l'essence de l'essai : une écriture parlée, une conversation où les

---

études plus approfondies sur le relativisme de Montaigne, et son inscription dans l'histoire des idées, voir G. Nicoletti (1965), A. Voget (1977) et R. Bourdon (2008).

thèses qui sont traitées comptent moins que la façon dont elle sont traitées : « nous sommes sur la manière, non sur la matière du dire » ; l'important est de comprendre que les choses vues, selon qu'elles sont vues selon un angle ou selon l'autre, changent tellement d'aspect qu'elles se transforment parfois en leur contraire.

De la méthode relativiste, sur laquelle débouche toute conférence vraiment rigoureuse, Montaigne tire une conclusion générale : « je ne voy le tout de rien : Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer ; et par fois à pincer jusqu'à l'os » (I, 50, 302). Dans « Des cannibales », il critique la méthode des topographes qui, ayant vu tel fleuve de Palestine, se mette en tête de faire la carte hydrographique de la planète : « Je voudroy que chacun escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subject : car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait » (I, 31, 205). Il faut se garder de tomber dans les pièges du langage ou dans ce que les *Hypotyposes* appellent la « présomption des dogmatiques » : les « vérités » que l'homme produit, quand on en mesure le poids, se trouvent ne jamais valoir absolument, mais relativement. Montaigne, dans sa critique de la connaissance, avait déjà montré qu'une connaissance certaine du monde était un leurre et que la vérité absolue, « uniforme et constante », était une « fantasia » issue de l'imagination des dogmatiques. La récitation est un effort visant à forger des vérités à notre mesure, c'est-à-dire des vérités humaines, à partir de notre expérience et dans un langage aussi fidèle que possible à nos vécus. Mais étant traversés de soi-disant savoirs venant de l'extérieur, produisant nous-mêmes des opinions potentiellement dogmatiques à notre insu, nous devons rester constamment vigilants et un effort de récitation ne saurait être suffisant pour nous protéger contre l'effet aliénant du dogmatisme. C'est par la conférence, ou son approximation dans l'essai, que Montaigne accomplit ce travail de vigilance.

Chaque discours prétendant à la vérité qui se présente à lui est d'abord mis « en rôle », puis intégré dans un processus de pesée : l'essai ; celui-ci vise à mesurer comment un discours, considéré sous divers points de vue, « résiste » aux attaques, ce qui permet à Montaigne de lui assigner un poids. Cette mesure est ce que les *Essais* nomment « connaissance ». Connaître un discours, c'est le voir selon son vrai poids. Ce que les chrétiens appellent « barbarie », par exemple l'anthropophagie, n'est pas une valeur

universelle ; quand Montaigne compare les coutumes des cannibales à celles de sa propre civilisation, il découvre des comportements similaires chez lui ; les guerres de religion, pendant lesquelles il a vécu la majeure partie de sa vie, ont produit leur lot de bûchers et de mutilations ; seulement, les Européens, contrairement aux cannibales, lorsqu'ils brûlent un homme en raison de son affiliation religieuse, ce n'est pas pour le manger, mais pour « le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux » (I, 31, 209). Montaigne, en prenant momentanément le point de vue des cannibales, pense qu'ils seraient bien surpris de la barbarie dont font preuve leurs colonisateurs entre eux. Ainsi, un tel concept, comme tous les concepts du langage, ne vaut qu'en vertu de certains critères, acceptés localement et ayant un rayon d'application limité. Chaque vérité pesée est enfin ramenée à la sphère de validité qui lui est propre. L'essai, quand il émule la conférence, est en somme un travail « d'ouverture » – « J'ouvre les choses plus que je ne les découvre » – du réel, ce dernier correspondant en dernière analyse à tout ce qui parvient à la représentation et qui s'inscrit dans le langage.

### 3. *La libération du jugement*

Nous avons vu que le rejet de l'effet aliénant du dogmatisme, décrit dans le chapitre précédent, n'est pas une question de pure volonté. Certains hommes, vivant dans l'ignorance, suivent d'emblée les enseignements de la nature et passent leur existence dans l'ordre et la sérénité. Nous lisons dans « De la physionomie » (III, 12, 1049) que d'autres, dont Montaigne avoue faire partie, corrompus par leur désir de connaissance et l'apprentissage d'une science et d'une sagesse artificielles, l'ont abandonné. Or, une fois perdue, la nature « qui nous menoit si heureusement et si seurement » (*ibid.*) ne peut être retrouvée par le simple « choix » de l'ignorance. Traversé par toutes sortes de savoirs, en produisant lui-même sans arrêt, l'homme est voué, qu'il le veuille ou non, à la recherche de connaissance.

La récitation, l'analogue de la description sceptique des affects, constituait un bon point départ à la parole qui cherche à s'exprimer d'une manière aussi peu dogmatique que possible ; nous voyons maintenant que la méthode de la conférence, qui est le prototype de celle de l'essai, vient dynamiser et mettre en mouvement la pensée qui s'y déploie. Elle table en effet sur une prédisposition naturelle, la tentation de la dialectique, qui conduit Montaigne à passer par l'expérience des contraires à chaque fois qu'il cherche à atteindre

quelque chose. Cette prédisposition se transforme en prescription méthodologique dans le cadre d'une conversation idéale, où le discours appréhendé est défendu puis attaqué, tourné en tous les sens afin de faire voir tout ce qu'il contient. Cette « ouverture » des discours et des choses se fait surtout par la comparaison et la mise en lumière de leur relativité fondamentale. Mais quel est l'ultime résultat de cette confrontation ?

Si le doute est à l'origine de l'investigation philosophique, c'est que l'objet de la recherche n'est pas connu : il possède un mystère qui étonne et qui suscite la question « Que sçay-je ? ». Si Montaigne met ensuite cet objet dans la balance, c'est bien pour qu'il « le cognoisse » (III, 8, 928). Mais quel est le contenu de cette connaissance ? Rien d'autre que la reconnaissance de ses limites : si elle vaut, ce n'est pas absolument, mais relativement à certains critères ou certaines coutumes acceptées dans des communautés données. Montaigne en revient par là à vérifier, par l'examen critique, ce qui se passe au moment de la production initiale des vérités, soit le processus par lequel est posé, en vertu de conditions et de critères particuliers, un certain rapport entre un discours et une réalité<sup>182</sup>, processus qu'avait finit par recouvrir le langage dogmatique qui exprime son résultat. La pesée permet de dégager ces conditions de validité et d'y reconduire toute énonciation. Mais cette connaissance, si elle possède indéniablement une *positivité*, réduit en même temps de manière considérable ce qu'on peut attendre de toute recherche. Le relativisme des *Essais* interdit de penser un absolu de la connaissance et il aboutit à un historicisme épistémologique radical ; une connaissance n'est en dernière analyse qu'un discours ayant une valeur pour un individu ou une communauté, à un moment donné et dans une situation déterminée ; sortie de ce contexte, sa valeur ne va plus de soi et doit être refondée, si elle veut durer en tant que connaissance. Mais puisque tout savoir positif aspire en quelque sorte à durer et se présente, ne serait-ce qu'en raison des mots dont il est fait, comme valant en général et non pas localement, il excède toujours sa part de vérité. En ce sens, il est possible de dire que tout savoir positif est faux.

Après avoir relevé, dans le chapitre « Des Boyteux », que tous les « abus du monde » viennent de notre manière dogmatique de parler et avoir recommandé d'user de mots « amollissant » le caractère résolu de nos affirmations, Montaigne écrit : « Qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. Iris est fille de Thaumantis. L'admiration<sup>183</sup> est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrez, l'ignorance le bout. Voire dea, il y

<sup>182</sup> Que nous avons déjà décrit : *infra*, p. 66-71.

<sup>183</sup> Le mot signifie ici « étonnement », tout comme le nom du Centaure « Thaumantis », père d'Iris.

a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, 11, 1030). Dans ce chapitre, Montaigne se penche sur les phénomènes surnaturels, notamment les miracles et la sorcellerie. Alors que certains sont si convaincus de l'existence des actes de sorcellerie qu'ils sont prêts à faire mourir celui qui en serait le prétendu auteur, Montaigne préfère pour sa part rester prudent. Il recommande d'abord, plutôt que de procéder rapidement et à partir de nos préjugés, de regarder attentivement les événements allégués et d'établir les faits – dont nous devons d'abord douter si nous aspirons à les connaître – au moyen d'une description rigoureuse. Montaigne raconte à cet effet un soi-disant phénomène « miraculeux » qui se serait déroulé non loin de chez lui ; il soumet ensuite les faits saisis dans sa récitation à l'examen contradictoire, pour enfin réaliser que chaque allégation peut se ramener à des explications tout à fait naturelles : en l'occurrence, un jeune homme aurait imité la voix d'un esprit et aurait accusé une jeune fille d'être possédée par le démon. Par contre, l'existence des miracles n'a pas été réfutée, seulement une allégation particulière ; et même cette réfutation particulière ne doit pas être prise pour davantage qu'elle n'est en réalité : il s'est avéré que les observations effectuées infirmait les accusations du jeune homme – reprises ensuite par une bonne partie du village – ; peut-être d'autres éléments du même récit, s'ils avaient été connus, auraient conduits à une conclusion différente.

Il s'agit là de l'ultime leçon de l'examen contradictoire : quand une thèse cesse de résister, quand on ne peut plus rien lui opposer, il ne convient pas de persister à lui refuser toute valeur ; mais il serait imprudent de lui donner durablement son assentiment. Sa valeur dépend entièrement des faits d'expérience qui la soutiennent et ceux-ci fluctuent à tel point qu'aussitôt la « conférence » terminée, il faudrait y revenir et tout recommencer pour s'assurer qu'elle tient toujours. Dans l'« Apologie » (II, 12, 570), Montaigne donne l'exemple des théories astronomiques ; alors que pendant des millénaires, nous avons cru la terre solidement plantée au milieu du cosmos, Copernic a montré au contraire que c'était la terre qui « branlait » autour du soleil. Tout en reconnaissant la vraisemblance de l'héliocentrisme, Montaigne refuse d'y adhérer complètement ; peut-être la théorie géocentrique a-t-elle encore quelque argument qui n'a pas été exploité à son mieux, et auquel il se rendrait si on le lui présentait ? De plus, « qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes ? » (*ibid.*). Mais trouver une opinion



« vraysemblable » par ce que nous ne pouvons plus rien lui reprocher n'est pas y croire : « croire toutes les apparences desquelles nous ne pouvons nous deffaire, c'est une grande simplesse » (*ibid.*). Car au terme de toute enquête menée dans les règles de l'art, si nous avons acquis quelque connaissance de notre objet, cette apparence de connaissance, basée sur sa relation à certains critères et certains vécus observés, est on ne peut plus fragile. La seule véritable connaissance demeure celle qui peut être vérifiée dans une expérience concrète ; et pour être considérée comme telle, elle doit constamment y être reconduite. C'est la raison pour laquelle Montaigne affirme que l'ignorance est le « bout » de l'inquisition philosophique : le savoir que nous avons des objets ne vaut, à strictement parler, qu'aussi longtemps que nous le validons par l'évidence d'une expérience actuelle ; comme la plupart, pour ne pas dire la totalité, des savoirs que nous manions quotidiennement sont au mieux la fixation d'une expérience passée, tout ce que nous croyons savoir mériterait en fait d'être validé, par exemple, par la conférence, pour garder le statut de connaissance.

Le message de Montaigne n'est évidemment pas d'inciter les hommes à passer tout leur temps à « conférer » pour éviter d'en venir à traiter leurs opinions non fondées comme des vérités. Le perfectionnement du jugement par l'examen contradictoire est certes l'un des principaux apports de l'essai, mais il n'est pas le seul. Son principal mérite, du moins en ce qui concerne notre propos, est d'offrir une solution cohérente et efficace au dilemme éthique que nous avons développé dans notre deuxième chapitre. La conférence permet en effet aux « suffisants jouteurs » – ou à l'auteur maniant la prose polyphonique – d'assouvir le désir de connaissance qui est en l'homme ; celui qui, comme Montaigne, est doué d'un « naturel dialectique », peut se lancer dans une recherche de la vérité qui se situe d'emblée dans un cadre critique et non-dogmatique ; en faisant des incessants va-et-vient entre un pôle positif – la défense d'un discours donné – et un pôle négatif – les objections qu'on lui oppose –, il apprend à le connaître, c'est-à-dire à en prendre la « mesure ». Mais plus il apprend à connaître la chose qu'il considère, plus il constate à quel point cette connaissance est limitée et relative, révélant en définitive l'étendue de son ignorance de toutes les autres choses.

Mais voilà : cette ignorance n'est plus un horizon distant, accessible seulement à ces gens qui sont naturellement incultes et incurieux ; elle est le résultat d'un effort, mobilisant tout ce que l'homme possède de connaissances et de « suffisance » ; il s'agit en fait, comme

nous l'avons déjà relevé, d'une « ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, 11, 1030). L'effort déployé pour l'atteindre en est un de résistance à notre naturelle tendance dogmatique. L'expérience de la conférence conduit Montaigne à comprendre que les opinions ne sont jamais que des « options », des perspectives particulières qui peuvent être défendues dans le cadre d'un débat contradictoire, lequel révèle les conditions et les circonstances précises dans lesquelles elles « pèsent » réellement ; dès lors, les sachant irréductiblement relatives, elles perdent de leur pouvoir persuasif : « Je sçay bien soustenir une opinion, mais non pas la choisir » (II, 17, 654).

La pratique de l'essai, quand elle se fait « conference », débouche enfin sur une libération du jugement. L'homme, en se soumettant lui-même à l'épreuve de la « contrariété », découvre que tout discours se constitue sur fond d'ignorance, que les vérités qui le tiennent si fortement qu'elle l'entraînent parfois en dehors de lui-même ne sont qu'opinions et points de vue particuliers. Bien plus, à travers le dialogue vivant, ou l'écriture polyphonique qui tend vers lui, il peut les confronter, y adhérer momentanément pour les soutenir, puis les quitter librement, une fois qu'il connaît l'étendue limitée de leur valeur. La conférence lui fournit en outre un exutoire lui permettant de satisfaire la curiosité incontrôlée et l'exubérance de son esprit, atteint de « maladie naturelle ». Sa fécondité, plutôt que de produire des « chimères » qui viennent ensuite le hanter et le plonger dans la tourmente, est exploitée, canalisée, pour dynamiser l'examen contradictoire et le rendre plus efficace. Surtout, l'essai est pour lui l'occasion d'atteindre la tranquillité tant désirée : « La plus part des esprits ont besoin de matiere estrangere pour se desgourdir et exercer ; le mien en a besoin pour se rassoir plustost et sejourner » (III, 3, 819). Ce n'est qu'en occupant son esprit, en lui soumettant les savoirs étrangers – qui lui viennent de ses lectures, de ses conversations ou d'ailleurs – pour fin d'examen qu'il peut espérer se « rassoir » et « sejourner ». Le grand apprentissage des *Essais* réside selon nous dans cette découverte : la seule manière dont nous pouvons nous libérer de l'aliénation dogmatique, c'est en la combattant avec ses propres armes, c'est-à-dire faisant un usage naturel et approprié de notre imagination et de notre capacité discursive.

#### 4. *La morale sceptique de l'essai*

L'essai, comme la *σκέψις*, quoique moins exclusivement<sup>184</sup>, répond à une finalité éthique. Son objectif, ou à tout le moins de l'un ses principaux buts, est de développer une méthode lui permettant de délivrer l'homme de la maladie dogmatique. En confrontant dialectiquement les opinions ou les savoirs qui sont sources de souffrance, il aspire à les neutraliser. Dans le scepticisme grec, cette neutralisation survient quand, devant l'égale force de persuasion des opinions conflictuelles, le philosophe n'arrive plus à choisir entre elles et est conduit à suspendre son assentiment. Pouvons-nous dire que Montaigne, arrivé au bout de son « rôle » et une fois la « conférence » terminée, suspende réellement le sien ? Frédéric Brahami, sans doute l'exégète du scepticisme des *Essais* le plus influent des dernières années, prétend que non<sup>185</sup>. Selon lui, « la nouveauté introduite par la théologie chrétienne, à savoir le caractère à la fois total et infini du concept de Dieu [...] confisque en soi la totalité de l'être de la raison »<sup>186</sup>. La thèse est ici celle du fidéisme extrême, cherchant à ancrer la foi dans la seule grâce divine, laquelle est une expérience singulière dont on ne peut rien dire et rien savoir. La confiscation de l'instance rationnelle, conséquence de l'impossibilité de penser la notion d'un Dieu infini, aurait pour effet de ruiner le principe même de toute pondération, de tout examen dialectique. Car, pour Brahami, le scepticisme des *Hypotyposes* est en dernière instance un rationalisme, étant « orienté vers un bien fondé dans l'âme<sup>187</sup> ». Pour lui, la *σκέψις* est un procédé purement rationnel, l'*ἰσοσθένεια* une parfaite égalité formelle entre deux arguments et l'*ἐποχή*, un « vide » théorique résultant de l'abdication de la raison à chercher la vérité. Montaigne, pour sa part, ne pouvant faire de la raison le critère ni de sa pensée ni de sa vie, développerait un « vitalisme extrême<sup>188</sup> », qui ne chercherait plus à les « fonder », mais à simplement cultiver le mouvement naturel de son corps et du flux de son esprit. Les *Essais* opéreraient en cela une rupture radicale avec la philosophie des *Hypotyposes*.

Nous ne prétendons pas que l'inscription de Montaigne dans la tradition fidéiste – question qui mobilise une bonne partie des études montaignistes depuis la publication des

---

<sup>184</sup> Comme nous l'avons précédemment mentionné, il est difficile d'assigner à la pensée de Montaigne un *telos* unique, alors les *Hypotyposes* clament à plus d'une reprise que leur seul objectif est l'atteinte de la tranquillité.

<sup>185</sup> F. Brahami (1997, 2001).

<sup>186</sup> F. Brahami (2001), p. 128-129.

<sup>187</sup> *Op. cit.*,

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 131.

célèbres travaux de Richard Popkin<sup>189</sup> – soit problématique ; il semble en effet que le scepticisme ait historiquement servi à défendre des thèses fidéistes et on a souvent vu en Montaigne un tenant de cette position. Réduire son scepticisme à cette seule dimension semble toutefois quelque peu problématique ; il existe certainement un support textuel pour défendre la thèse d'un Montaigne fidéiste, mais nos démonstrations montrent que le scepticisme des *Essais*, s'il s'articule autour de la question religieuse dans l'« Apologie », produit néanmoins surtout ses effets du côté de la relation entre l'épistémologie et l'éthique, et débouche en fait sur une authentique morale, ce que nous vérifierons bientôt. L'interprétation de la philosophie de Montaigne comme « vitalisme extrême » nous paraît également correspondre à l'esprit des *Essais* et de la morale qu'ils proposent. Nous contestons par contre la prétendue « radicalité » de la rupture entre le scepticisme de Montaigne et celui de Sextus Empiricus. Il y a certes, entre les deux penseurs, des déplacements et des différences non négligeables ; Sextus est un historien du scepticisme, son affaire est surtout d'en présenter, sous forme d'esquisses, la méthode et la théorie ; Montaigne compose des essais, donne des indications quant à ses positions philosophiques, mais demeure dans l'ensemble un écrivain plus varié et son œuvre est certainement plus hétéroclite que celle de Sextus<sup>190</sup>. De manière plus importante, Montaigne thématise davantage la constitution positive de la connaissance – notamment au moyen de sa conception de la vérité et de la « recitation » –, mais nous avons vu que cette dernière convergeait en grande partie avec la description sceptique des affects.

Pour revenir à la question de la suspension de l'assentiment, nous avons vu que le parcours *ἰσοσθένεια–ἐποχή–ἀταραξία* est en fait un enchaînement d'affects, et non une série de décisions rationnelles ou de procédures logiques. L'*ἰσοσθένεια* est un constat « affectif » qui survient quand, après avoir confronté une opinion avec des affirmations opposées<sup>191</sup>, le sceptique réalise qu'à partir de la seule raison philosophique, aucune des thèses confrontées n'est plus convaincante qu'une autre. Peut-être se sentira-t-il tout de même, une fois la *σχέψις* achevée, plus attiré par l'une d'entre elles, mais elle aura alors cessé d'être souffrante, il s'en sera libéré ; elle perd son statut de *δόγμα* et devient une

---

<sup>189</sup> R. Popkin (2003).

<sup>190</sup> Autrement dit, alors que Sextus ne s'occupe que de scepticisme dans ses *Hypotyposes*, les *Essais* traitent d'une grande variété de thèmes et de motifs philosophiques, le scepticisme n'étant selon nous que celui qui a laissé la trace la plus importante.

<sup>191</sup> Il convient d'insister : Sextus parle d'affirmations conflictuelles ; il ne s'agit donc pas de trouver, à chaque fois, une affirmation en parfaite contradiction avec la première, mais seulement une qui en diverge suffisamment pour qu'il y ait conflit.

croissance au sens faible. Le scepticisme grec n'est pas un rationalisme au sens fort ; sa procédure suspensive table néanmoins sur un usage prudent de la raison, sans laquelle la confrontation de phénomènes et de noumènes qu'elle implique ne pourrait pas avoir lieu, ou ne serait pas aussi efficace. Il semble en aller de même pour Montaigne : chaque membre d'un couple de propositions conflictuelles n'offre pas, au départ, la même force persuasive ; l'épreuve de la confrontation, par exemple dans la « conférence », permet toutefois de voir à chaque fois qu'il existe des raisons valables pour défendre le pour et le contre ; chaque proposition a son « poids » et sa « valeur » ; il ne s'agit pas d'être réellement *convaincu* de leur force égale, mais bien de voir qu'à partir de la seule raison, il est impossible de trancher définitivement et avec assurance pour l'un ou l'autre parti ; la « vérité » de chaque discours est relative à certains critères, qui se ramènent irréductiblement à des vécus concrets. Mais, pour parvenir à un tel constat, l'« essai » doit avoir eu lieu, lequel implique, comme nous l'avons vu, une certaine mobilisation de la raison qui doit trouver des façons de défendre et d'attaquer du mieux possible les discours qui sont « essayés ». Une fois l'essai terminé, ces discours peuvent avoir un attrait inégal – notamment s'il est le dernier à avoir été examiné (II, 12, 563 ; 570) –, mais l'effet libérateur aura tout de même eu lieu : le jugement n'est plus prisonnier des opinions qui le hantaient auparavant ; maintenant qu'il les connaît, qu'il les a pesées, elles ont perdu leur pouvoir aliénant et il sait que si la tourmente devait reprendre, il pourra toujours les resoumettre à la pesée de l'essai.

Il semble donc bien y avoir une suspension de l'assentiment chez Montaigne, qui n'est pas un vide complet, mais le constat, pour ne pas dire le sentiment, qu'au fond, les discours examinés étant relatifs, déterminés par certaines conceptions et certaines coutumes, ils ne méritent pas que nous nous y bornions obstinément ; si nous optons néanmoins pour certains d'entre eux, ce n'est qu'à titre de croyance personnelle et temporaire, qui pourrait « à l'aventure » changer demain ou encore être réessayée à tout instant de sorte qu'elle ne se fixe pas. Reste enfin à voir comment cette « suspension » débouche, dans les *Essais*, sur une « morale » sceptique proprement dite.

Dans « De l'art de conférer », Montaigne insiste souvent sur l'importance de faire de « belles courses », de « bien viser » ; l'objectif de la « conférence » n'est pas de gagner, mais de bien parler<sup>192</sup>. Bien parler, c'est surtout y mettre de l'ordre : « Ce n'est pas tant la

---

<sup>192</sup> Cf. D. Sullivan (1992).

force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations des bergers et des enfans de boutique, jamais entre nous. S'ils se detraquent, c'est en incivilité ; si faisons nous bien. Mais leur tumulte et impatience ne les devoie pas de leur theme : leur propos suit son cours. S'ils previennent l'un l'autre, s'ils ne s'attendent pas, au-moins ils s'entendent. On respond tousjours trop bien pour moy, si on respond à propos » (III, 8, 925). Répondre à propos, c'est-à-dire avec justesse et au bon moment, n'est pas une contrainte formelle qui exigerait des participants le respect figé d'un sujet imposé ; c'est, au contraire, la capacité d'assumer le mouvement naturel des échanges humains, mais en conservant un certain ordre, garant de tranquillité. Montaigne connaît les dangers d'une agitation déréglée : « Mais quand la dispute est trouble et des-reglée, je quitte la chose et m'attache à la forme avec despit et indiscretion, et me jette à une façon de debattre testue, malicieuse et imperieuse, dequoy j'ay à rougir apres » (*ibid.*). La « maladie naturelle » de l'âme doit être contenue si nous voulons éviter de sombrer dans la tourmente, mais pas de manière figée et artificielle, ce qui nous ferait tomber dans l'aliénation dogmatique. Il s'agit là du grand dilemme éthique des *Essais* : comment parvenir à la tranquillité que procure la conduite simple et naturelle de la vie, comme y parviennent facilement et sans effort les « bergers » et les « enfans de boutique », quand nous avons apparemment perdu cette prédisposition ? La méthode de la « conference » – ou l'activité littéraire qui la prend pour modèle – semble offrir une piste de solution. Bien parler, c'est parler avec ordre, et parler avec ordre a pour ultime effet de délivrer le jugement de l'emprise du dogmatisme.

Que se passe-t-il exactement après ? Frédéric Brahami affirme que la suspension néopyrrhonienne conduit à un vide spirituel, à un bonheur de l'âme, tandis que le scepticisme de Montaigne l'amènerait à développer un « vitalisme ». Nous avons dit que nous étions d'accord avec l'interprétation vitaliste des *Essais*, mais nous croyons que Brahami a tort d'en faire la principale preuve de la distance radicale entre le scepticisme de Montaigne et celui de Sextus Empiricus. Car, notre premier chapitre l'a montré, le scepticisme, une fois la *σκέψις* accomplie, propose une voie (*ἀγωγή*) susceptible de maintenir le philosophe dans un état de bonheur. Une grande partie de l'examen sceptique vise, par l'emploi des modes, à faire voir que la chose que nous connaissons vraiment, c'est ce qui apparaît, le *φαινόμενον* ; c'est en le prenant pour critère dans la vie pratique que le sceptique parvient à maintenir sa tranquillité, qui, comme l'écrit admirablement Jean-Paul Dumont, n'a rien d'un état transcendant ou mystique : « Ce n'est pas non plus une extase mais, si l'on nous

permet le terme, une « instase », c'est-à-dire un retour à soi vivant. L'ataraxie sceptique ne réclame pas, comme l'ataraxie stoïcienne, l'absence complète de passions. L'âme du Sceptique est l'âme d'un être vivant, mais de sa vie l'entendement n'est pas le modèle<sup>193</sup> ». L'ataraxie sceptique est une « instase », faisant échec au dogmatisme qui a tendance à tirer l'homme hors de lui ; elle n'est pas un état désincarné, mais un retour à soi. L'âme du sceptique est en outre celle d'un *vivant*, et non d'un être qui aspirerait à nier sa condition corporelle en modelant sa vie sur l'exemple de son entendement, comme semble le penser Brahami.

Nous prétendons que le même mouvement s'observe chez Montaigne. Quand l'essai a accompli son travail et que l'examen d'opinions étrangères a permis à l'esprit de se « rasseoir » et de « séjourner », c'est-à-dire d'atteindre la tranquillité grâce à l'activité du jugement, que reste-t-il à faire, sinon de recommencer le processus à chaque fois que cela sera nécessaire ? Nous avons déjà relevé que si Montaigne passe au « crible » les avis d'autrui, c'est avec l'intention de mieux les connaître et, éventuellement, de les neutraliser. Mais une fois constatée la relativité de toute connaissance humaine à des critères déterminés et à des contenus d'expérience particuliers, Montaigne réalise que la seule chose qu'il peut vraiment aspirer à connaître, c'est lui-même, et la seule expérience à laquelle il a immédiatement accès, la sienne. C'est, si l'on veut, la motivation relativiste de la « peinture du moi » : « Je m'étudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique » (III, 13, 1072). Nous rejoignons aussi par là l'impératif delphique du γνῶθι σεαυτόν (connais-toi toi-même). Si l'examen de nos opinions, en les ramenant à leurs conditions de validité propres, permet de perfectionner et d'améliorer nos jugements, un auto-examen est *a fortiori* susceptible de favoriser un perfectionnement de soi : « Qui auroit à faire son faict, verroit que sa première leçon, c'est cognoistre ce qu'il est et ce qui luy est propre » (I, 3, 15). Qu'apprend celui qui cherche à se connaître et qui « s'essaye » ? Que pouvons savoir de nous-mêmes quand nous examinons, non plus les discours qui nous traversent, mais les affects qui sans cesse nous bercent ? « Si chacun espioit de pres les effects et circonstances des passions qui le regentent, comme j'ay faict de celle à qui j'estois tombé en partage, il les verroit venir, et ralantiroit un peu leur impetuosité et leur course. Elles ne nous sautent pas tousjours au colet d'un prinsaut ; il y a de la menasse et des degretz » (III, 13, 1074). Une observation minutieuse du flux des « passions » qui nous « régentent » peut nous

---

<sup>193</sup> J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 237.

amener à mieux le connaître, et ainsi à mieux le contrôler ; par exemple par la méthode thérapeutique de la diversion consistant à « transferer la pensée des choses fascheuses aux plaisantes » (III, 4, 831), de laquelle Montaigne dit que c'est « la plus ordinaire recepte aux maladies de l'ame (*ibid.*, 832).

Ce contrôle est surtout celui de la « moderation », à laquelle il consacre un chapitre entier (I, 30) et qui revient près d'une quarantaine de fois sous sa plume. De la même manière que la μετριοπάθεια sceptique, la modération montaignienne considère que la plupart des troubles humains – physiologiques et psychologiques – sont inévitables ; il ne faut simplement pas en rajouter comme le font les âmes malades ; l'opinion, l'anticipation, la crainte d'une souffrance ajoutent à la souffrance : « Hé ! pauvre homme, tu as assez d'incommoditez nécessaires, sans les augmenter par ton invention ; et és assez miserable de condition, sans l'estre par art. Tu as des laideurs reelles et essentielles à suffisance, sans en forger d'imaginaires » (III, 5, 879). La modération s'exerce toutefois dans les deux directions : il faut certes jouir des plaisirs de la vie, mais sans exagérer et sans faire d'effort pour tenter de les multiplier : « Xerxes estoit un fat, qui enveloppé en toutes les voluptez humaines, alloit proposer pris à qui luy en trouveroit d'autres. Mais non guere moins fat est celui qui retranche celles que nature luy a trouvées. Il ne les faut ny suyvre, ny fuir, il les faut recevoir. Je les reçois un peu plus grassement et gratieusement, et me laisse plus volontiers aller vers la pente naturelle. Nous n'avons que faire d'exagerer leur inanité ; elle se fait assez sentir et se produit assez. Mercy à nostre esprit maladif, rabat-joye, qui nous desgoute d'elles comme de soy mesme : il traite et soy et tout ce qu'il reçoit tantost avant tantost arriere, selon son estre insatiable, vagabond et versatile » (III, 13, 1107). Non seulement faut-il se garder de céder devant notre esprit maladif qui veut nous faire haïr les plaisirs corporels, mais il faut encore employer toutes nos ressources pour apprendre à connaître le bonheur que nous éprouvons quand nous nous laissons modérément glisser le long de la « pente naturelle » :

Me trouve-je en quelque assiete tranquille? y a il quelque volupté qui me chatouille ? je ne la laisse pas friponer aux sens, j'y associe mon ame, non pas pour s'y engager, mais pour s'y agreer, non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver ; et l'employe de sa part à se mirer dans ce prospere estat, à en poiser et estimer le bon heur et amplifier. Elle mesure combien c'est qu'elle doit à Dieu d'estre en repos de sa conscience et d'autres passions intestines, d'avoir le corps en sa disposition naturelle, jouyssant ordonnéement et competemment des fonctions molles et flatteuses » (*ibid.*, 1112).



Comme les discours, opinions et autres passions qui se présentent à lui, le bonheur doit également être « essayé » et « poisé ». Plus les conditions d'apparition et les propriétés de celui-ci seront connues, plus l'homme sera en mesure d'anticiper son arrivée et de l'« amplifier », une fois installé en lui. Cette épreuve du bonheur est ce que Dumont, en parlant de l'expérience du bonheur sceptique, a qualifié d'« instase », de retour à soi vivant ; car l'affaire de Montaigne n'est pas de se perdre dans des délires introspectifs, mais bien de se « trouver », de découvrir quelle est la disposition naturelle de son corps et de son âme. La connaissance intime du bonheur – cette « assiette tranquille » et cette « jouissance ordonnée » – qu'il acquière ainsi lui révèle ce qu'il est vraiment : un homme, « duquel la condition est merveilleusement corporelle » (III, 8, 930), dont l'esprit est naturellement maladif et qui est essentiellement ignorant ; mais un homme à qui il est tout de même parfois donné d'être exempt de souffrances envahissantes et même, d'être heureux. Ce savoir, issu de l'observation et de la description minutieuse de sa propre expérience, lorsqu'il est mis dans la balance et confronté à d'autres discours portant sur sa condition, lui permet par comparaison de découvrir ce qui est vraiment sien : « Et qui se cognoist, ne prend plus l'estranger fait pour le sien : s'ayme et se cultive avant toute autre chose : refuse les occupations superflues et les pensées et propositions inutiles » (I, 3, 15).

Mais le « bon heur » dont parle Montaigne est fragile et éphémère. Il n'est pas de ces états qui, dépendant surtout de la force ou de la raison du sage, peuvent se stabiliser et se prolonger sinon indéfiniment, du moins pendant très longtemps. De plus, la prise de l'homme sur celui-ci n'est pas très grande et dépend en grande partie de la fortune, de Dieu ou du « hazard » (I, 24, 129) ; une maladie grave, la mort d'un être cher, une guerre civile ou encore une blessure légère, une infidélité ou un vol peuvent survenir à tout instant et le plonger dans la tourmente, chacun avec son propre degré de violence. La seule chose qu'il peut contrôler, et ce de manière bien imparfaite, sont ses dispositions et réactions. Une bonne compréhension de sa condition devrait le conduire à accepter son sort, c'est-à-dire à ne pas chercher à être autre qu'il n'est, à ne pas combattre la « pente » de la nature et à ne pas désirer obtenir un meilleur destin que celui qu'on lui a assigné. Il s'agit ni plus ni moins de la version montaignienne de l'*amor fati* : « Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroier » (*ibid.*, 1113).

En définitive, l'homme qui aime la vie telle qu'il la reçoit, qui la prend pour guide et critère, renoncera, comme le sceptique, à contenir ou endiguer son mouvement naturel ; il

renoncera notamment à l'espoir de devenir meilleur ou plus heureux par un hédonisme effréné, une ascèse rigoureuse ou encore le recours à des « humeurs transcendantes » ; il s'ajustera plutôt à la vie en l'écoutant attentivement, en se conformant à elle. Le bonheur, dans le cadre des *Essais*, n'est pas lié à la connaissance de « la » vérité, ou la recherche de principes moraux absolus. Dieu est en outre silencieux ; il ordonne le monde selon ses desseins, mais ceux-ci, comme tout ce qui le concerne, ne sont pas des objets de connaissance pour l'homme<sup>194</sup>. Peut-être lui arrive-t-il d'intervenir directement dans nos vies pour nous faire accéder à la vérité (II, 12, 500) ; mais il s'agit là d'une manifestation de grâce que nous devons accueillir avec joie si elle se manifeste, mais sur laquelle nous ne pouvons nullement compter, car ne dépendant pas de nous. L'« option » éthique des *Essais*, à l'instar de celle du scepticisme mais aussi de la sophistique d'Isocrate ou de Gorgias, est celle d'un accord, d'une adaptation de l'homme à son milieu. Quand il confère, son but n'est pas d'impressionner la galerie avec des paroles subtiles ou rares, ni d'imposer un rythme et une structure conformes à l'idée qu'il se fait de la raison ; sa grande affaire est de répondre « à propos », c'est-à-dire parler avec ordre, au bon moment. On reconnaît le motif du *καιρός* grec, de l'occasion opportune. Selon l'expérience de Montaigne, ce qui vaut pour la « conference » vaut aussi pour la vie : « Composer nos meurs est nostre office, non pas composer des livres, et gagner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et tranquillité à nostre conduite. Nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos. Toutes autres choses, regner, thesauriser, bastir, n'en sont qu'appendicules et adminicules pour le plus » (III, 13, 1108). Si Montaigne n'assigne pas formellement de « devoir moral » à l'homme, il considère qu'il a néanmoins un « grand et glorieux chef-d'œuvre » à accomplir : bien vivre ; il s'agit de la « fondamentale » et la plus « la plus illustre de nos occupations » (*ibid.*) À celui qui prétend qu'il existe des buts plus élevés, plus dignes de l'humanité, il répond : « Avez vous sceu mediter et manier vostre vie ? vous avez fait la plus grande besoigne de toutes (*ibid.*)

---

<sup>194</sup> Nous suivons sur ce point l'interprétation « fidéiste » des *Essais*.

## CONCLUSION

Plutôt que de chercher à tout prix à insister sur la radicale nouveauté du scepticisme de Montaigne, nous nous sommes efforcés de montrer, contrairement à la tendance majoritaire des commentateurs contemporains, qu'il reste très près de celui de Sextus Empiricus sur les éléments essentiels. Chez les deux auteurs, nous voyons qu'un certain usage de l'épistémologie phénoméniste et de la méthode relativiste – dans la *σκέψις* et l'essai comme « conférence » – débouchent sur une véritable morale sceptique, pensée comme une « voie » permettant de combattre le dogmatisme et de favoriser le maintien de la tranquillité. Les différences stylistiques et thématiques entre les deux auteurs sont toutefois nombreuses et nous en avons évoquées quelques-unes au fil de notre présentation. Des préoccupations littéraires par endroit très divergentes font en sorte que les *Hypotyposes* et les *Essais* sont *formellement* des œuvres passablement dissemblables. Mais *philosophiquement*, malgré des accents variés<sup>195</sup>, ils convergent sur un point crucial : ils mettent au service de l'atteinte du bonheur une théorie de la connaissance « minimaliste » et un emploi méthodique et contrôlé de la raison.

Nous aimerions aborder rapidement, avant de conclure, une dernière question, mettant en lumière une tension commune à la pensée des deux auteurs. Alors que la tranquillité est indéniablement le *telos* unique des *Hypotyposes*, Montaigne semble poursuivre plusieurs buts dans ses *Essais*<sup>196</sup>. Néanmoins, en ce qui concerne le destin éthique de l'homme, le message est sans équivoque : l'être humain, se respectant en tant que vivant et au fait de sa condition d'ignorance, ne peut qu'aspirer à prendre au sérieux sa vie, viser le bonheur et être à l'affût de la moindre circonstance susceptible de le favoriser. C'est son « grand et glorieux chef-d'œuvre ». Mais qu'en est-il de ses « devoirs » envers autrui et de son inscription dans sa communauté ? Que se passe-t-il quand la morale sceptique est confrontée à des problèmes de nature politique ?

Nous avons vu que pour Sextus Empiricus, il fallait vivre « selon les apparences », en suivant les lois, les croyances et les mœurs de sa cité. Le but de la vie étant la tranquillité, l'engagement enthousiaste dans un projet de réforme politique ne peut que troubler l'homme, son éventuelle réussite, bouleverser l'ordre en place et mener à de nouveaux

---

<sup>195</sup> Par exemple la thématisation limitée de l'intérêt épistémique de la « description des affects » par Sextus Empiricus.

<sup>196</sup> Se communiquer à ses proches, raconter les événements de son temps, enregistrer ceux de sa vie, améliorer son style, etc.

troubles. Montaigne est célèbre pour avoir tenu, dans sa vie publique et dans son livre, des positions similairement conservatrices en matière de religion et de politique. Le « conservatisme » de Montaigne est présenté dans les *Essais* non comme une croyance en la supériorité des structures en place – comme toutes choses, leur valeur n’est jamais que relative ainsi qu’historiquement et socialement conditionnée –, mais comme une crainte des agitations consécutives à toute tentative de leur modification : « Je suis desgousté de la nouveleté, quelque visage qu’elle porte, et ay raison, car j’en ay veu des effets tres-dommageables » (I, 23, 119). Si Montaigne prône généralement le respect des coutumes<sup>197</sup>, c’est donc surtout parce qu’il croit que la tentation des « nouveletez » est encore plus dangereuse : des réformes institutionnelles raisonnables, une foi nouvelle et plus respectueuse de la raison humaine, une modification des mœurs en place afin de les rendre plus vertueuses sont toutes des initiatives qui peuvent paraître séduisantes à première vue, mais qui peuvent aussi bien mener à la catastrophe – ne serait-ce que parce qu’ils dépendent d’hommes « naturellement malades » ; une bonne loi, de bonnes mœurs se caractérisent par leur capacité de ne pas trop nuire à – voire plus rarement d’augmenter – la paix publique ; il s’agit de la transposition sur le plan politique de l’ataraxie individuelle. Les coutumes anciennes d’un peuple ont fait la preuve de leur efficacité, mais aussi de leurs faiblesses ; celles-ci étant désormais bien connues, elles sont plus faciles à supporter : « le plus vieil et mieux cogneu mal est tousjours plus supportable que le mal recent et inexpérimenté » (III, 9, 959). Même si certaines traditions et coutumes semblent avoir un mérite supérieur à celles de la France de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, leur implantation soudaine est beaucoup plus susceptible de provoquer des nouveaux troubles que de soigner les anciens. Devons-nous pour autant conclure que toute morale sceptique, débouchant sur un conservatisme de prudence – et non de principe –, ne puisse faire autrement que de sombrer dans le fatalisme, voire de donner tacitement son appui à un tyran ou à un régime inique<sup>198</sup> ?

S’il est vrai que rien dans les *Essais* ne permet d’affirmer que Montaigne soutiendrait une révolution ou un soulèvement armé contre un régime tyrannique, ses positions politiques laissent croire qu’il ne prescrirait pas davantage la participation active et volontaire à un tel régime ; un honnête homme doit éviter de commettre publiquement des exactions, comme mentir et « piper » le peuple, qu’il réproouve en privé ; or, il semble que cela soit le plus souvent le lot de la politique (III, 1, 791). Dans un monde corrompu, mieux

---

<sup>197</sup> Voir entre autres le chapitre II, 17.

<sup>198</sup> C’est, entre autres, la célèbre critique M. Horkheimer (1971).

vaut se tenir en retrait et laisser à d'autres le « maniment des affaires publiques ». Comme dans la gestion personnelle de ses affects, si un homme ne peut empêcher la présence de certains maux, il doit à tout le moins éviter d'en ajouter lui-même.

Mais nous avons lu dans les *Hypotyposes* que le sceptique est malgré tout un philanthrope, qu'il aime l'humanité et qu'il veut son bien. La quadruple « voie » du néo-pyrrhonisme (*H.P.*, I, 23-24) stipule en outre que le sceptique est libre d'apprendre l'un des arts de sa cité et de le pratiquer de manière non-dogmatique. Étant lui-même une sorte d'« expert médical », capable de se prescrire des remèdes « dialectiques » à même de le guérir de ses afflictions dogmatiques, il utilise sa compétence pour aider autrui. Le sceptique n'est donc pas obligé de s'en tenir au soin de sa seule personne ; il peut aller vers les membres de sa communauté et tenter de réduire leur souffrance.

Montaigne suit encore une fois Sextus sur ce point : « Je suis de cet avis, que la plus honorable vacation est de servir au public et estre utile à beaucoup » (III, 9, 952). Mais pour déterminer comment être « utile à beaucoup », il faudrait d'abord qu'il sache à quoi il est bon. Si Montaigne condamne souvent ses médiocres compétences, en particulier dans le champ politique, il est une chose à laquelle il avoue exceller : « Mais j'eusse dict ses veritez à mon maistre, et eusse contrerrolé ses meurs, s'il eust voulu. Non en gros, par leçons scholastiques, que je ne sçay point (et n'en vois naistre aucune vraye reformation en ceux qui les sçavent), mais les observant pas à pas, à toute oportunité, et en jugeant à l'oeil piece à piece, simplement et naturellement, luy faisant voyr quel il est en l'opinion commune, m'opposant à ses flatteurs » (III, 13, 1077). Si Montaigne était appelé à conseiller un prince – ce qu'il fit d'ailleurs auprès d'Henri de Navarre, le futur roi Henri IV –, il pourrait l'aider à s'améliorer, non à coup de « leçons scholastiques », mais en faisant ce qu'il s'exerce constamment à faire sur lui-même<sup>199</sup>, soit en le « recitant ». Il se propose de mettre minutieusement en « rôle » ses mœurs, de lui « raconter » comment il est perçu par les autres ; ce faisant, il souhaite prendre le contre-pied de « ses flatteurs », en opposant à leurs flagorneries ses propres descriptions, qui n'ont d'autre fin que la fidélité aux vécus concrets auxquels ils correspondent, dans l'espoir de l'amener, à travers cette confrontation de points de vue conflictuels, à mieux se connaître lui-même ; et, connaissant mieux ses vices et ses faiblesses, faire naître en lui le désir de changer. Si par de telles actions

---

<sup>199</sup> « Cette longue attention que j'employe à me considerer me dresse à juger aussi passablement des autres, [...] Il m'advient souvant de voir et distinguer plus exactement les conditions de mes amys qu'ils ne font eux mesmes. J'en ay estonné quelqu'un par la pertinence de ma description, et l'ay adverty de soy » (III, 13, 1076).

Montaigne en vient à diminuer l'« opiniastreté » d'un souverain, il réussira sans doute à améliorer, quoiqu'indirectement, quelque peu la tranquillité du royaume. Si le souverain est irrémédiablement corrompu ou atteint de folie, ce travail pourrait toujours être effectué auprès de ceux de ses proches qui ont conservé un peu de leur raison. Hostile aux recours radicaux et résolutifs, Montaigne semble ménager un espace de résistance à l'oppression, qui est l'analogie de la résistance au dogmatisme : combattre agressivement l'aliénation, armes au poing, a peu de chance de réussir ; en agissant directement sur les hommes qui en sont ultimement responsables ou qui peuvent y mettre fin, en les incitant à l'auto-examen et à l'expérience de la contrariété, il espère parvenir à modérer leurs excès, ou plus précisément à leur montrer comment le faire eux-mêmes. Nous découvrons ici une étonnante application de la « conférence » et de la récitation à la « reformation de mœurs » d'autrui.

Ces applications de la morale sceptique au bénéfice d'autrui permettent en outre d'offrir une piste de solution à la dernière des difficultés que nous souhaitons évoquer ici : le caractère privé et le relativisme de la morale des *Essais* n'empêchent-ils pas à l'avance sa réelle communication et son éventuelle transmission à autrui ? Une morale entièrement privée est-elle encore une morale ? Sextus Empiricus a vraisemblablement été un véritable médecin ; Montaigne a occupé des charges de juriste, de conseiller et de magistrat ; les deux partagent toutefois une même occupation, soit celle d'écrivain. Si la philanthropie de Sextus le conduit à soigner ses concitoyens, elle l'a aussi poussé à écrire des livres, prenant la forme sceptique de l'esquisse, visant à faire connaître sa philosophie. Nous venons de voir comment Montaigne peut, en bon sceptique, se vouer à sa manière au bien public ; mais sa principale contribution en tant que philosophe sceptique réside évidemment dans la publication de ses *Essais*, un livre éminemment lisible et accessible<sup>200</sup>. En les pratiquant, le lecteur a l'occasion de côtoyer un homme qui s'efforce de bien penser et de bien vivre ; ce faisant, il peut être amené à vouloir l'imiter. Car Montaigne est bien un maître à penser, dans la mesure où il nous invite à penser « à propos », à pratiquer par nous-mêmes et pour nous-mêmes la morale sceptique qu'il expose, et non pas parce qu'il nous inciterait à apprendre par cœur et à méditer ses thèses et ses arguments, ou à intégrer son « système », comme le ferait un philosophe dogmatique. Sa grande leçon – c'est-à-dire la somme de ce qu'il a appris en s'étudiant – peut tenir en ce passage de l'« Apologie » : « Si l'homme

---

<sup>200</sup> À l'opposé, diront certains, des austères *Hypotyposes*. Il s'agit peut-être là de l'ultime limite de notre parallèle entre Sextus Empiricus et Montaigne.

estoit sage, il prenderoit le vray pris de chasque chose selon qu'elle seroit la plus utile et propre à sa vie » (II, 12, 487). En mettant son désir de connaissance au service de son désir de tranquillité, en tirant toutes les leçons de sa théorie de la connaissance phénoméniste et de sa méthode relativiste de la conférence, il en est venu à reconnaître, accepter et aimer sa condition propre ; cette condition est celle d'un homme doté d'un corps capable de tous les excès et de toutes les voluptés, d'un esprit maladif pouvant lui inventer les pires chimères comme les plus belles pensées ; elle est surtout celle d'un être vivant, sentant la douleur et la jouissance, possédant une « pente naturelle » que nous ne pouvons apprendre à connaître qu'en expérimentant sur nous-mêmes, en nous « essayant ». Les *Essais* sont le registre de ces expériences. Mais ce ne sont que les expériences *de* Montaigne, pourrait-on nous objecter, à quoi peuvent-elles nous servir ? Rappelons à cet effet l'un de ses mots les plus connus : « chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition » (III, 2, 805). La vie individuelle de Montaigne est la « matiere » de son livre ; mais en se « poisant » sans cesse dans ce qu'il a de plus particulier, à la recherche de la part de vérité qui est en lui, c'est à sa condition d'homme qu'il aboutit ; il fait le pari que ce qu'il a à en dire ne s'applique pas qu'à lui.

Sextus Empiricus écrit, au début de ses *Hypotyposes* : « de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment » (*H.P.*, I, 4, 53). En tant que philosophie, le scepticisme – qui, comme nous espérons l'avoir montré, se réduit à une option éthique, à une morale – ne se transmet pas par traités ou par prescriptions affirmatives ; c'est là la forme des dogmatiques. Le sceptique ne peut que faire des « rapports » et des comptes-rendus de ce qui lui « apparaît sur le moment ». Si nous avons raison de prétendre que Montaigne développe une morale sceptique, il ne prend jamais pour autant le rôle d'un moralisateur, ni même celui d'un professeur d'éthique ; sa morale étant l'histoire d'un retour à soi, ses conclusions, toutes subjectives et relatives, celles d'un auto-examen, sa forme appropriée de transmission ne peut qu'être celle du récit : « Je n'enseigne poinct, je raconte » (III, 2, 806).

## BIBLIOGRAPHIE

***Éditions des Essais de Montaigne et des Hypotyposes pyrrhoniennes de Sextus Empiricus consultées pour cette étude***

Montaigne, *Œuvres complètes* (éd. de A. Thibaudet et M. Rat), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, 1791 p.

Montaigne, *Les Essais* (éd. de P. Michel), Paris, Gallimard, « Folio classique », 2000, 3 volumes.

Montaigne, *Les Essais* (mis en français moderne par C. Pinganaud), Paris, Arléa, « Retour aux classiques », 2002, 806 p.

Montaigne, *Les Essais* (éd. de P. Villey, revue par V. L. Saulnier), Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2004, 1504 p.

Montaigne, *Essais*, (éd. de J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin ; éd. des notes et des sentences par A. Legros), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2007, 1975 p.

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism* (éd. et trad. de Annas, J. et Barnes, J), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 248 p.

Sextus Empiricus, *The Skeptic way* (éd. et trad. par Mates, B), Oxford, Oxford University Press, 1996, 335 p.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* (éd. et trad. par Pellegrin, P.), Paris, Seuil, 1997, 570 p.

***Études critiques et ouvrages de référence concernant Montaigne consultées pour ce travail***

Aris, D. et Joukovsky, « Une philosophie de l'expérience », *BSAM*, 21-22, 1990, p. 85-94.

Beaudry, J.-G., « Virtue and nature in the *Essais* », *Kentucky Romance Quarterly*, 1976, p. 93-104.

Bonnet, P., *Bibliographie méthodique et analytique des ouvrages et documents relatifs à Montaigne*, Genève, Slatkine, 1983, 586 p.

Blinkenberg, A., « Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot *Essais* dans le titre de son œuvre ? », *BSAM*, 29, 1964, p. 22-32.

Blum, C. (dir.), *Montaigne, « Apologie de Raimond Sebond », de la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré-Champion, 1990, 362 p.



- Bourdon, R., *Le relativisme*, Paris, Presses universitaires de France, 127 p.
- Brahami, F., *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 125 p.
- , « Des *Esquisses* aux *Essais*. L'enjeu d'une rupture » dans Moreau, P.-F., *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001a, p. 121-131.
- , *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 2001b, 252 p.
- Clive, H.-P., *Bibliographie annotée des ouvrages relatifs à Montaigne publiés entre 1976 et 1985*, Paris, Champion, 1990, 250 p.
- Conche, M., « La méthode pyrrhonienne de Montaigne » dans *BSAM*, 10-11, 1974, p. 47-62.
- , *Montaigne et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, 156 p.
- , *Montaigne et la conscience heureuse*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 203 p.
- Coppin, J., *Montaigne traducteur de Sebon*, Lille, H. Morel, 1925, 271 p.
- Demonet, M.-L., « Art de conférer, art de raisonner (III, 8) », *Cahiers Textuel*, 33/44, 2, 1986, p. 19-29
- Demure, C., « Le libre essai du 'juger' dans les *Essais*, *BSAM*, 21-22, 1990, p. 95-106.
- Desan, P. (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne* [nouvelle édition revue et corrigée], Paris, Champion, 2007, 1260 p.
- , « Essai (genre) », *DM*, 2007a p. 341-344.
- , « Opinion », *DM*, 2007b, p. 729-731.
- , *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, 219 p.
- Foglia, M., *La formation du jugement chez Montaigne. De l'importance de la conduite du jugement* [thèse de doctorat], Paris, Sorbonne, 2005.
- Friedrich, H., *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, 441 p.
- Gierczynski, Z., « Le naturalisme et le scepticisme, principes de l'unité de la pensée de Montaigne », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 33, 1, 1981, p. 7-17.

- Giocanti, S., *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré-Champion, 2001, 732 p.
- Gray, F., « Balance », *DM*, p. 91-92.
- Greimas, A. J. et T. M. Keane, *Dictionnaire du moyen français*, Larousse, Paris, 1992, 668 p.
- Horkheimer, M., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, Francfort, Fischer, 1971.
- Jones, R. E., « On the Dialogic Impulse in the Genesis of Montaigne's *Essais*, *Renaissance Quarterly*, 30, 2, 1977, p. 172-180.
- La Charité, R., *The Concept of Judgement in Montaigne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, 164 p.
- Leake, R. E., *Concordances des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981, 2 volumes.
- Magnard, P., *Le vocabulaire de Michel de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2002, 59 p.
- Mathias, P., *Montaigne*, Paris, Vrin, 2006, 220 p.
- Miernowski, J., *L'ontologie de la contradiction sceptique : pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Honoré-Champion, 1998, 165 p.
- Naya, E., *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2006, 144 p.
- Nehamas, A., « A Face for Socrate's Reason » dans *The art of living*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 101-127.
- Norton, Grace, *Lexique de la langue des Essais de Montaigne et index des noms propres*, New York, B. Franklin, 1973, 727 p.
- Nicoletti, G., « Montaigne e il relativo » dans *Saggi e idee di letteratura francese*, Bari, Adriaca editrice, 1965, p. 68-82.
- Panichi, N., *La virtù eloquente. La 'civil conversazione' nel Rinascimento*, Urbino, Montefeltro, 1994, 377 p.
- , « Conférence-Conférer », *DM*, p. 190-192.
- Poirier, J.-L., « Dialogue », *DM*, p. 257.
- Popkin, R., *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 415 p.
- Pouilloux, J.-Y., *Lire les Essais de Montaigne*, 1970, Paris, Maspero, 118 p.

- , *L'éveil de la pensée*, Paris, Honoré-Champion, 1995, 239 p.
- Puig, J., *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond*, Paris, Honoré-Champion, 1994, 318 p.
- Screech, M., *Montaigne et la mélancolique*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, 239 p.
- Seillière, E., *Le naturalisme de Montaigne*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1938, 285 p.
- Sève, B., *Montaigne : des règles pour l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 416 p.
- Starobinski, J., *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993, 595 p.
- Sullivan, D., « The Hunt without a Kill : Method in Montaigne », *Renaissance Review*, 83, 1992, p. 28-44.
- Telle, E., « A propos du mot 'essai' chez Montaigne », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 30, 3, 1968, p. 225-247.
- Tournon, André, *Montaigne, La glose et l'essai*, Paris, Honoré-Champion, 2000, 424 p.
- Vignes, J., « L'exercice, l'épreuve et l'expérience. *Essai* et *essayer* dans le livre III des *Essais* », *Le Livre III des Essais de Montaigne*, Paris, éd. P. Debailly, 2003, p. 9-26.
- Voget, A., « Montaigne and the *Homo Mesura* : A Study of Relativism in Montaigne », *Comitatus : Studies in Old and Middle English Literature*, 8, 1977, p. 27-47.
- Villey, Pierre, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols., Paris, Hachette, 1908, 2 volumes.
- Vincent, H., « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne ou qu'est-ce qu'une politique sceptique ? » dans *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, CERPHI.

***Études critiques et ouvrages de référence concernant le scepticisme antique consultées pour ce travail***

- Annas, J. et Barnes, J., *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 203 p.
- Annas, J., « Doing without objective values », in M. Schofield et G. Striker (éds.), *The norms of nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-21.

- Bailey, A., « Pyrrhonian Scepticism and the Self-Refutation Argument », in *The Philosophical Quarterly*, 158, 1990 p. 27-44.
- , *Sextus Empiricus and Pyrrhonian scepticism*, New York, Oxford University Press, 2002, 302 p.
- Barnes, J., « Pyrrhonism, belief and causation : observations on the scepticism of Sextus Empiricus, II, 36, 4 », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1990, p. 2608-2695.
- , « Some ways of scepticism » in E. Stephen (éd.), *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990c , p. 204-224.
- , *Toils of scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990d, 161 p.
- , « The beliefs of a Pyrrhonist » in M. Burnyeat et M. Frede (éds.), *The Original Sceptics : a controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997, p. 58-91.
- Barney, R., « Appearances and impressions » in *Phronesis*, 37, 1992, p. 283-313.
- Bett, R., « Sextus's Against the ethicists : scepticism, relativism or both ? » in *Apeiron*, 27, 1994, p. 123-161.
- Burnyeat, M., « Conflicting Appearances », in *Proceedings of the British Academy*, 1979, p. 69-111.
- , Can the sceptic live his scepticism ?, in M. Schofield, M. Burnyeat et J. Barnes, *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 20-53.
- Brennan, T., « Criterion and appearance in Sextus Empiricus : the scope of Sceptical doubt, the status of Sceptical belief », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 39, 1994, p. 151-169.
- , *Ethics and epistemology in Sextus Empiricus*, New York, Garland, 1999, 115 p.
- Brochard, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 2002, 440 p.
- Castagnoli, Luca, « Self-bracketing Pyrrhonism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 2000, p. 263-328.
- Couloubaritsis L., « La problématique sceptique d'un impensé : ê skepsis », in *Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques : actes du Colloque international sur le scepticisme antique (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie)*, 1990, p. 9-28.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* [trad. dirigée par M.-O.

- Goulet-Cazé], Paris, Le Livre de poche, 1999, 1398 p.
- Desbordes F., « Le langage sceptique », in *Langages*, 1982, p. 47-74.
- Dumont, J.-P., *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972, 264 p.
- Frede, M., « The Sceptic's Beliefs », in M. Burnyeat et M. Frede (éds.), *The Original Sceptics : a controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997a, p. 1-24.
- , « The Skeptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge », in M. Burnyeat et M. Frede (éds.), *The Original Sceptics : a controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997b, p. 127-152.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.
- Hankinson, Robert J. - Values, objectivity, and dialectic : the sceptical attack on ethics : its methods, aims and success. *Phronesis*, 39, 1994, p. 45-68.
- House D. K., « The life of Sextus Empiricus », in *The Classical Quarterly*, 30, 1980, p. 227-238.
- Johnsen, B., « On the coherence of Pyrrhonian Skepticism », in *The Philosophical Review* 110, 2001, p. 521-561.
- Long A. A., « Sextus Empiricus on the criterion of truth », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 25, 1978, p. 35-49.
- Long A. A. et Sedley D., *Les philosophes hellénistiques* [traduction et commentaires par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin], Paris, GF Flammarion, 2001 (pour la traduction française), 3 vol.
- McPherran, M., « Skeptical homeopathy and self-refutation », in *Phronesis*, 32, 1987, p. 290-328.
- , « Ataraxia and eudaimonia in ancient Pyrrhonism : is the skeptic really happy ? », in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 5, 1989, p. 135-171.
- Möller, D., « The Pyrrhonian skeptic's "telos" », in *Ancient Philosophy*, 24, 2004, p. 425-441.
- Nussbaum, M. C., « Skeptic Purgatives : Disturbance and the Life without Belief », in *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 280-315.
- Ribeiro, B., « Is Pyrrhonism psychologically possible ? » in *Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 319-331.
- Stough C., « Sextus Empiricus on non-assertion », in *Phronesis*, 39, 1984, p. 137-164.

- Striker, G., « Sceptical strategies » in *Doubt and Dogmatism : Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 54-83.
- Thorsrud, H. C., « Is the examined life worth living ? : a Pyrrhonian alternative », in *Apeiron*, 36, 2003, p. 229-249.
- Tsouna-McKirahan, V., « Conservatism and Pyrrhonian skepticism », in *Syllecta Classica* (6), 1995, p. 69-86.
- Voelke, A.-J., « La vie Sceptique et le Thème Traditionnel des Genres de Vie », in *Études de Lettres*, 1983, p. 75-87.
- , « Soigner par le logos : la thérapeutique de Sextus Empiricus », in *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 107-126.